UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01882461 5

TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/lasaintebibletex12pari

LA

SAINTE BIBLE

LE LIVRE DES PROVERBES

1897

LA

SAINTE BIBLE

TEXTE DE LA VULGATE, TRADUCTION FRANÇAISE EN REGARD

AVEC COMMENTAIRES

THÉOLOGIQUES, MORAUX, PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES, ETC., RÉDIGÉS D'APRÈS LES MEILLEURS TRAVAUX ANCIENS ET CONTEMPORAINS.

ET ATLAS GÉOGRAPHIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE

LE LIVRE DES PROVERBES

INTRODUCTION CRITIQUE

TRADUCTION FRANÇAISE ET COMMENTAIRES

Par M. l'abbé H. LESÊTRE

Prêtre du diocèse de Paris

Ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est.
S. Jérôme.

NOUVELLE ÉDITION

EX LIBRIS
ST. BASIL'S SCHOLASTICATE
No. 3698 9/17

PARIS
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, rue Cassette, 10

APR 15 1952

IMPRIMATUR

† J. Hipp. Card. Guibert, archiepiscopus Parisiensis.

Parisiis, die 11 febr. 1879.

Pour donner une idée de l'esprit dans lequel notre travail a été conçu et exécuté, nous ne croyons pas pouvoir mieux faire que d'emprunter à saint Bernard (Ep. CLXXIV, n. 9), la protestation suivante :

« *Romanæ præsertim Ecclesiæ auctoritati atque examini, totum hoc, sicut et cætera quæ ejusmodi sunt, universa reservo, ipsius, si quid aliter sapio, paratus judicio emendare.* »

PROPRIÉTÉ DE L'ÉDITEUR

LE LIVRE DES PROVERBES

APPELÉ *MISLE* PAR LES HÉBREUX

PRÉFACE

I

TITRE DU LIVRE

Le livre des Proverbes porte pour titre en hébreu, selon l'usage des Juifs, les premiers mots du texte qui, cette fois, se trouvent parfaitement en rapport avec le contenu de l'ouvrage : משלי שלמה, *Mishle Shelomoh*, et dans les Septante : Σαλωμῶντος Παροιμίαι. L'antiquité chrétienne, continuant la tradition juive, appelait les Proverbes : « Livre de la Sagesse. » C'est le titre qui se trouve dans le Talmud : ספר חכמה, *Sepher chochma*, (1), et sous lequel les Proverbes furent cités par les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, le pape S. Clément (2), Méliton de Sardes (3), Amphiloque d'Icône (4), et S. Cyprien : « In sapientia Salomonis, liberat de malis animam testis fidelis. » Prov., XIV, 25 (5). De là est passé dans la liturgie catholique l'usage de désigner au missel les Proverbes, comme aussi les autres ouvrages de Salomon, et en général les livres sapientiaux, sous le nom de la Sagesse. Presque tous les auteurs ajoutent un qualificatif à ce nom de Sagesse. S. Clément appelle les Proverbes : ἡ πανάρετος σοφία, (6), ce qui fut longtemps le titre officiel du livre, car Eusèbe (7) dit qu'Hégésippe, l'historien ecclésiastique du second siècle, S. Irénée, καὶ ὁ πᾶς τῶν ἀρχαιῶν χορὸς πανάρετον σοφίαν τὰς Σαλομῶνος παροιμίας ἐκάλουν. Deux autres noms analogues sont donnés aux Proverbes par S. Denis d'Alexandrie : ἡ σοφὴ βίβλος, et S. Grégoire de Nazianze : παιδαγωγικὴ σοφία (8).

Il n'y a pas à confondre ce livre avec celui de la Sagesse de Sirach,

---

(1) *Tosephot*, in Baba bathra, 14.
(2) *Constitut.*, I, 7.
(3) Eusèbe, *Hist.* IV, 26.
(4) De Scripturæ legendis locis.
(5) *De Bono Mortis*, III, 16, 56.
(6) *Ad Corinthios*, I, 57.
(7) *Hist.*, IV, 22.
(8) *Orat.* XI.

malgré le titre de σοφία Σαλωμῶν que celui-ci porte dans les Septante. Ce dernier, en effet, postérieur à la formation du canon des Juifs, qui, partant, ne le reconnaissaient pas comme sacré, n'a même jamais été traduit en hébreu, et est soigneusement distingué des Proverbes par les Pères qui le citent. Sous le nom de Sagesse, les Juifs ne connaissaient que les Proverbes de Salomon, et Eusèbe remarque que les écrivains qui ont reproduit ce titre, le tiraient ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως. Ce nom donné au livre convient d'autant mieux, observe Bertheau (1), que la sagesse elle-même est souvent personnifiée dans l'ouvrage et y prend la parole.

Quant au mot *mashal*, qui sert de titre en hébreu, sa signification primitive s'est élargie peu à peu dans la langue hébraïque. Il vient du verbe משל, être semblable. La première idée qu'il comporte est donc celle de comparaison : il a du désigner dans le principe ces sentences vives et courtes, qui, sous une image populaire, expriment une vérité courante : c'est ce que nous appelons *dicton* ou *proverbe*. Puis, la dénomination de *mashal* s'étendit aux mots brefs et piquants, quoique dépourvus de toute expression métaphorique, comme I Reg., x, 12; Ezech., xii, 22; Luc., iv, 23, etc. Le *mashal* fut ensuite la maxime sententieuse en général, qu'elle se présentât sous forme de comparaison ou autrement, Prov., i, 1; xxv, 1; et, enfin, tout poème didactique, d'étendue plus ou moins grande. Tels sont les *mishle*, ou, comme traduit la Vulgate, les paraboles de Job, xxvii, xxix, et celles qui composent les neuf premiers chapitres du livre des Proverbes (2). Lowth (3) affirme même que le mot *mashal* finit par devenir le nom général du style poétique chez les Hébreux. Le titre de *mishle* convient particulièrement bien aux écrits de Salomon; le verbe *mashal* signifiant à la fois « être semblable » et « commander », le *mashal* implique, avec l'idée de forme poétique propre à faire accepter la doctrine morale, celle du caractère d'autorité nécessaire à l'enseignement d'un sage.

Nos Bibles modernes connaissent le livre sous le nom de « Proverbes », qui ne donne évidemment pas une idée exacte de l'œuvre de Salomon. Les *mishle* sont bien plutôt, en effet, ce que nous appelons : sentences, maximes ou pensées. Nos vieilles Bibles françaises traduisaient bien plus heureusement le « Parabolæ Salomonis » de la Vulgate par : « les *dicts* du roi Salomon. »

II

DIFFÉRENTES SORTES DE PROVERBES. — DIVISIONS GÉNÉRALES DU LIVRE ET FORME DES PROVERBES CONTENUS DANS CHAQUE PARTIE.

I. — Nous pouvons distinguer, d'après Hanneberg (4), cinq espèces de proverbes dans les écrits de l'antiquité, et, en particulier, dans le livre de Salomon :

1° *Les proverbes historiques*. Ce sont ceux qui rappellent un mot ou un

(1) *Kurzgefasst*, i.
(2) Cf. Dr W. Smith, *Dictionary of the Bible, Proverbs*.
(3) *Notes sur Isaïe*, xiv, 4.
(4) *Révélation biblique*, v, 41.

fait des temps passés, devenus par l'usage l'expression imagée d'une idée ou d'un sentiment. Telle est la phrase : « Num et Saul inter prophetas? » I Reg., x, 11. Nous ne trouvons point de proverbes de cette sorte dans les *mishle* de Salomon.

2° *Les proverbes métaphoriques.* Ce sont ceux qui revêtent une vérité morale d'une image empruntée à la nature ou à la vie morale. Nous les appellerions, dans nos langues modernes, des proverbes proprement dits. Il s'en trouve un certain nombre dans notre livre, par exemple : « Frustra jacitur rete ante oculos pennatorum, » I, 17; « Expedit magis ursæ occurrere raptis fœtibus, quam fatuo confidenti in stultitia sua, » XVII, 12; « Tecta jugiter perstillantia, litigiosa mulier. » XIX, 13; cet autre, au moins dans sa traduction latine : « Sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem, » XXVI, 8; et surtout le « Vade ad formicam, » VI, 6, qui devient comme une espèce de fable.

3° *Les proverbes énigmatiques.* Les Hébreux en distinguaient de deux sortes : d'abord, חידה, *hidah*, la parole obscure, l'énigme, le problème embarrassant et compliqué, dont la solution demande beaucoup de sagacité et aussi d'habitude. Cf. Judic., XIV, 14; Prov., I, 6. Ensuite, מליצה, *melitsah*, le trait ironique, d'après Ewald, mais surtout la sentence obscure, destinée à exercer la perspicacité, et à briller dans l'intelligence comme une lumière soudaine, quand on a pénétré le secret : « oratio contorta (1), splendida, luminibus ornata (2). »

La solution des énigmes était un exercice intellectuel qui plaisait fort aux Orientaux. La reine de Saba vint trouver Salomon tout exprès pour se rendre compte de sa valeur à ce sujet, III Reg., x, 1, et elle se montra fort satisfaite de l'épreuve. Salomon, dans son livre, se propose de rendre habile à résoudre ces *hidah* et ces *melitsah*, qu'il ne faut pas se représenter comme des problèmes destinés à repaître une stérile curiosité, mais comme des procédés ingénieux et dans le goût du temps, pour mieux graver dans l'esprit une vérité laborieusement cherchée.

Nous avons quelques énigmes dans les Proverbes, mais très-peu nombreuses, à cause du jeune âge et de l'inexpérience de ceux à qui s'adresse Salomon. C'est le chapitre XXX qui nous en présente le plus : « Quis ascendit in cœlum atque descendit? etc. » 4. « Sanguisugæ duæ sunt filiæ, dicentes : affer, affer. » 15.

4° *Les proverbes paraboliques.* Nous avons un magnifique exemple de parabole ou allégorie, dans le IXe chapitre : « Sapientia ædificavit sibi domum. » La Vulgate, traduisant assez souvent *mashal* par « parabola, » Job, XXVII, XXIX; Prov., I, 1, X, 1, etc., donne au mot parabole le sens que nous avons assigné au mot *mashal*. Les paraboles, entendues dans ce sens large, remplissent donc la presque totalité du livre des Proverbes. Salomon s'y montre si habile et si heureux dans le fond comme dans la forme, qu'il passait aux yeux des Juifs pour le Sage par excellence. Plus tard, Notre-Seigneur voulut donner la même forme à son enseignement. « Dans le pays et à l'époque où vivait Notre-Seigneur, l'idée de la sagesse se rattachait d'une manière très-étroite à l'enseignement sous forme de com-

(1) Gesenius, Bertheau.
(2) Keil, Delitzsch, *Der Prophet Habacuc*, p. 59.

paraisons et de paraboles. Cette opinion, d'ailleurs, n'était pas le résultat d'un caprice, mais se trouvait en harmonie avec la définition des livres saints, et le caractère de ceux qui étaient publiquement reconnus pour des sages. Aussi convenait-il à Jésus-Christ de se conformer à cette manière de voir, si profondément enracinée dans les esprits, de façon à se concilier l'attention et le respect que méritait un sage. Que dis-je? Il était absolument nécessaire qu'il se mesurât avec Salomon sur son propre terrain, et qu'il adoptât la forme particulière sous laquelle le roi d'Israël avait fait admirer sa sagesse, afin qu'il pût hardiment et en toute confiance dire aux Juifs : Il y a ici plus que Salomon. Matt., XII, 42 (1). »

5° Enfin *les proverbes didactiques*, qui, sous une forme à la fois simple, précise et énergique, donnent un enseignement parfois assez développé, comme dans les neuf premiers chapitres, d'autres fois plus concis, comme dans la suite du livre.

II. — Le livre des Proverbes présente différentes divisions, indiquées soit par des titres spéciaux, soit par la nature même des sujets traités. Elles sont au nombre de huit :

1° Chap. I-IX, ayant pour titre : *Mishle* de Salomon.

2° Chap. X, 1-XXII, 16, nouvelle série, comprenant trois cent soixante-seize distiques ou proverbes sous le titre répété de : *Mishle* de Salomon.

3° Chap. XXII, 17-XXIV, 23, sans titre, mais avec indication dans le premier verset que cette section est une collection de « Paroles des Sages. »

4° Chap. XXIV, 23-XXV, intitulés dans la Vulgate : « Hæc quoque sapientibus. »

5° Chap. XXV-XXIX. Proverbes de Salomon, recueillis par les soins du roi Ezéchias.

6° Chap. XXX. Paroles d'Agur.

7° Chap. XXXI, 1-9. Paroles de la mère du roi Lamuel.

8° Chap. XXXI, 10-31. Eloge de la Femme forte.

Examinons chacune de ces divisions au point de vue de la forme et de la composition.

III. — 1° Les neuf premiers chapitres font un tout qui, par sa forme, tranche nettement avec le reste du livre. Après une courte introduction, I, 1-7. Salomon s'adresse à son disciple, qu'il appelle son fils, et qu'il interpellera au début de chacune de ses recommandations, I, 8, 10, 15; II, 1; III, 1, 11, 21; IV, 1, 10, 20; V, 1, 7; VI, 1, 3, 20; VII, 1, 24. Il nous semble toutefois arbitraire de vouloir diviser cette première partie en autant d'instructions spéciales, qu'il y a de versets contenant ces mots : « Mon fils », comme l'ont fait quelques auteurs. Mais on ne peut non plus prétendre que toute cette partie ne forme qu'une instruction continue; on y remarque des divisions très-sensibles et comme une suite de discours réunis ensemble au commencement du livre, à raison de leur étendue et du sujet qu'ils traitent. A part, en effet, quelques courts passages, qui ont trait à des points particuliers, comme III, 27-30, sur les rapports avec le prochain, VI, 1-5, sur les cautions, etc., toute cette partie comprend les enseignements généraux de la sagesse pour la direction de la vie.

Ces enseignements eux-mêmes se composent tantôt d'un petit nombre

---

(1) Wiseman. *Mélanges*.

de versets, I, 8-9, tantôt d'une assez longue série, V, 1-23. L'auteur semble employer volontiers la série de dix versets, pour rendre ses préceptes plus faciles à retenir, et en faire comme des *décalogues* de la vie morale. Cette tendance apparaît nettement I, 10-19; III, 1-10, 11-20; IV, 10-19; VIII, 12-21 et 22-31.

La forme prosodique des Hébreux, le parallélisme, est en usage d'un bout à l'autre du livre; elle est très-marquée dans cette première partie, par exemple, III, 11-20, et surtout dans le chapitre II tout entier, où elle atteint un rare degré de perfection. Le style de ce début est ordinairement simple, comme il convient à des instructions destinées à la jeunesse; mais parfois, quand le sujet le réclame, il ne le cède en rien aux plus sublimes passages des prophètes : telles sont les menaces de la sagesse méprisée, I, 24-31, et les magnifiques prosopopées des chapitres VIII et IX.

2° La seconde partie comprend trois cent soixante-seize proverbes ou sentences détachées et juxtaposées, sans autre ordre que celui des occasions, à nous parfaitement inconnues aujourd'hui, qui ont donné lieu à leur composition ou à leur transcription. Ces sentences se présentent ordinairement sous forme de distiques, composés de deux membres parallèles entre eux. Zœckler (1) distingue différentes sortes de parallélismes, et, sous ce rapport, divise les distiques en synonymiques, antithétiques, synthétiques, progressifs et paraboliques.

Les distiques *synonymiques* sont ceux dans lesquels les deux membres expriment la même pensée, sous une forme légèrement différente. Les exemples en sont nombreux dans cette partie. Ex. :

Anima quæ benedicit, impinguabitur,
Et qui inebriat, ipse quoque inebriabitur. XI, 25.

Melior est patiens viro forti,
Et qui dominatur animo suo, expugnatore urbium. XVI, 32.

Labia stulti miscent se rixis,
Et os ejus jurgia provocat. XVIII, 6.

Les distiques *antithétiques* sont ceux qui expriment la même vérité par deux faits ou deux idées contraires, qu'exprime chacun des deux membres du verset. Ces proverbes à antithèses sont de beaucoup les plus fréquents :

Filius sapiens lætificat patrem,
Filius vero stultus mæstitia est matris suæ. X, 1.

Parfois, l'antithèse des idées se reproduit dans les mots eux-mêmes :

Opus justi ad vitam,
Fructus autem impii ad peccatum. X, 16.

Cogitationes justorum judicia.
Et consilia impiorum fraudulenta. XII, 5.

---

(1) *Einleitung*, 14.

En hébreu :

Maeschebot tsadikim mishpat,
Tachboulot reshahim mirmah.

D'autres fois, l'antithèse se présente sous forme interrogative :

Spiritus viri sustentat imbecillitatem suam,
Spiritum vero ad irascendum facilem quis poterit sustinere? [XVIII, 14.

A Domino diriguntur gressus viri,
Quis autem hominum intelligere potest viam suam? XX, 24.

Le distique est *synthétique* quand il contient deux idées différentes, mais reliées entre elles par un trait commun, exprimé ou sous-entendu :

Quod timet impius, veniet super eum,
Desiderium suum justis dabitur. X, 24.

Ici, l'avenir éternel est le trait commun.

Qui mollis et dissolutus est in opere suo,
Frater est sua opera dissipantis. XVIII, 9.

La paresse et la prodigalité ont pour résultat commun la misère.

Dans le distique *progressif*, la pensée exprimée dans le second membre enchérit sur celle du premier, de manière à former une gradation « a minore ad majus : »

Si justus in terra recipit,
Quanto magis impius et peccator! XI, 31.

Universa propter semetipsum operatus est Dominus,
Impium quoque ad diem malum. XVI, 4.

Enfin le distique *parabolique*, qui est le plus caractérisque de tous et le plus expressif, contient dans l'un de ses membres un fait naturel plus ou moins pittoresque, et dans l'autre l'application qui en est faite. C'est ce qui se rapproche le plus de nos proverbes français :

Sicut acetum dentibus et fumus oculis,
Sic piger his qui miserunt eum. X, 26.

Circulus aureus in naribus suis,
Mulier pulchra et fatua. XI, 22.

Ces sortes de proverbes se rencontrent surtout dans la collection d'Ezéchias :

Aqua frigida animæ sitienti,
Et nuntius bonus de terra longinqua. XXV, 25.

Cum defecerint ligna, extinguetur ignis,
Et susurrone subtracto, jurgia conquiescent. XXVI, 20.

Dans tous ces distiques, les deux membres sont habituellement reliés par le ו, qui est comparatif, synthétique ou disjonctif, selon le contexte.

Cette seconde partie ne renferme absolument que des distiques, sauf XIX, 7, où l'on soupçonne, avec assez de fondement, la disparition d'un demi verset. Dans le reste du livre, nous trouverons des proverbes qui ont un plus grand nombre de membres. Quelques-uns en ont trois :

> Vidisti virum velocem in opere suo?
> Coram regibus stabit,
> Nec erit ante ignobiles. XXII, 29.

D'autres en ont quatre :

> Aufer rubiginem de argento,
> Et egredietur vas purissimum;
> Aufer impietatem de vultu regis,
> Et firmabitur justitia thronus ejus. XXV, 4, 5.

XXIII, 4, 5, est un proverbe à cinq membres; XXIII, 12-14 en a six, XXIII, 6-8 en a sept, et XXIII, 22-25 va jusqu'à huit. On trouve dans le livre quelques exemples de chacune de ces sortes de proverbes, mais le distique est la forme la plus généralement usitée.

3° La troisième partie, dont le premier verset nous indique la provenance, comprend une trentaine de sentences; on y trouve quelques distiques, mais le quatrain est la forme la plus employée. Certaines sentences y ont plus d'étendue, comme, par exemple, le morceau contre l'ivrognerie, XXIII, 29-35. On voit aussi revenir de temps en temps, XXIII, 19, 26, XXIV, 13, l'appellation « fili mi », qui avait totalement disparu dans la section précédente.

4° La quatrième partie, très-courte, ne contient que quelques proverbes de deux, XXIV, 26, trois, 27, quatre, 28, et six membres, 24, terminés par un morceau plus étendu sur le paresseux.

5° Dans la cinquième partie, nous retrouvons l'allure de la seconde. Elle renferme environ 126 proverbes, dont 114 distiques, 6 quatrains, et quelques sentences de forme irrégulière. Bien qu'on rencontre çà et là quelques versets où le parallélisme fait absolument défaut, XXV, 8, 22; XXVI, 18, 19; XXVII, 1; XXIX, 12, cette collection n'en est pas moins très-remarquable par le coloris de ses images et la vivacité de ses saillies.

6° Le chapitre XXX, par le fond et la forme, se distingue très-nettement du reste de l'ouvrage. La phrase y emprunte le tour prophétique, et l'on n'y voit presque pas de traces de parallélisme. La pensée s'y développe quelquefois en un seul verset, 10, 17; d'autres fois en deux, 15-16; en trois, 18-20, 21-23, et même en cinq, 24-28, et en six, 1-6. C'est dans ce chapitre que se rencontrent le plus grand nombre de sentences précédées d'une annonce numérale, dont on voit des exemples dans le commencement du livre : « Duo rogavi te. » 7. « Tria insaturabilia » 15, 18, 21, 29. « Quatuor minima » 24.

7° Les paroles de la mère de Lamuel n'occupent que huit versets, sous forme d'instruction continue. Le parallélisme y répète, dans le second membre de chaque verset, l'idée et presque les expressions du premier.

8° Ce dernier morceau est alphabétique. Chaque verset, tout en ajoutant un nouveau trait au portrait de la Femme forte, demeure indépendant. Ce petit poëme, comme les psaumes écrits dans le même style, est un type parfait de la poésie hébraïque.

Dans son ensemble, le livre est digne des plus beaux temps de la littérature hébraïque, par sa composition, la variété et la forme même de ses sentences. Des enseignements présentés sous une enveloppe si agréable, devaient facilement frapper l'esprit et se graver dans la mémoire. C'est précisément ce que se proposait Salomon.

III

AUTHENTICITÉ ET INSPIRATION DU LIVRE DES PROVERBES

I. — Aucun auteur sérieux n'a attaqué l'authenticité du livre entier. Dans les temps anciens, personne n'a élevé de doute à ce sujet; c'est seulement de nos jours que, par ignorance ou parti pris, on a entrepris de reculer la composition des Proverbes jusqu'à une époque postérieure à Salomon. Voici, par exemple, ce que nous lisons dans un ouvrage, dans lequel on aimerait à reconnaître une solide érudition, si l'histoire des Hébreux n'y était impitoyablement massacrée : « Salomon a laissé dans tout l'Orient un grand souvenir... On lui attribuait une foule de traités de magie. Salomon ne fut pourtant que le principal représentant de la sagesse hébraïque. Il se plaisait à résoudre ce qu'on nommait alors des énigmes, et étonna ses contemporains par sa pénétration. Il avait, dans plusieurs livres aujourd'hui perdus, consigné le résultat de ses observations sur les animaux et les plantes. Il composa aussi de nombreux cantiques, dont un seul, le psaume II, paraît devoir lui être attribué. Enfin, il écrivit quelques-uns de ces traités de philosophie populaire, dont les courtes sentences gravaient facilement dans la mémoire des règles de doctrine et des réflexions pratiques. Une partie du livre des Proverbes est probablement son ouvrage (1). » Ce timide « probablement » nous indique assez que, dans la pensée de l'auteur, le livre des Proverbes « paraît devoir être attribué à Salomon » à peu près aussi sûrement que le psaume II.

Depuis lors, la critique a fait un pas. D'après M. Ed. Reuss, professeur à l'Université de Strasbourg (2), « nous ne saurions assigner une bien haute antiquité au livre des Proverbes, tel qu'il nous est parvenu, et sa rédaction par Salomon lui-même est définitivement hors de question (3) ». Les raisons sur lesquelles s'appuie cette assertion méritent d'être citées et discutées, car elles résument assez bien les différentes objections qui ont été faites contre l'authenticité de l'ouvrage. Ces raisons sont :

1° Les divisions du livre et les répétitions fréquentes qu'on y signale,

---

(1) P. Gaffarel, Prof. à la Faculté des Lettres de Dijon. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*. Lemerre, 1876, p. 237.

(2) Le livre des Proverbes, Sandoz et Fischbacher, 1878.

(3) L. c. p. 154.

d'où il « résulte clairement que le roi Salomon n'est pour rien dans la composition de l'ouvrage, tel qu'il existe aujourd'hui (1) ».

2° Le passage du livre des Rois, où il est dit que Salomon composa 3,000 proverbes, III Reg., IV, 32. L'historien ne connaissait donc aucunement notre livre des Proverbes, qui n'en renferme que 540 environ.

3° La difficulté pour les gens d'Ezéchias de recueillir les véritables proverbes de Salomon, sans y mêler, et peut-être y substituer ce qu'ils avaient recueilli « dans la bouche du peuple, dans leurs propres souvenirs, dans le fonds que leur avait légué à eux-mêmes l'éducation (2) ».

4° L'impossibilité de maintenir intact un ouvrage « qui n'était pas le produit ou l'expression d'un raisonnement suivi, mais la simple juxtaposition plus ou moins fortuite de pensées éparses (3), » objection notablement fortifiée par les divergences qui existent entre le texte hébreu et celui des Septante.

5° Enfin, des exhortations en opposition avec la situation, le caractère et les habitudes de Salomon; la personnification de la sagesse; nulle trace de polygamie, ni de polythéisme, etc., etc.

Examinons la valeur de ces diverses difficultés.

1° *Les divisions de l'ouvrage et les répétitions* qui s'y rencontrent, prouvent-elles que Salomon n'est pour rien dans la composition du livre tel qu'il existe aujourd'hui? Le livre des Proverbes est manifestement divisé en plusieurs parties ou collections différentes que nous avons indiquées. Que Salomon ne soit pour rien dans leur disposition matérielle, on peut le concéder à la rigueur; c'est au moins certain pour la cinquième collection, rédigée par les scribes du roi Ezéchias, deux cent cinquante ans après la mort de Salomon. Il ne faut guère songer non plus à se représenter le fils de David écrivant ses proverbes, comme la Rochefoucauld faisant ses maximes, ou Pascal ses pensées; le roi avait des historiographes ou secrétaires attachés à sa personne, et ceux-ci avaient mission de recueillir les sentences qui tombaient de ses lèvres, dans les diverses fonctions de sa charge royale, et les mille circonstances de la vie quotidienne. C'est ainsi qu'ils ont conservé les trois mille proverbes dont parle le livre des Rois. En tout ceci pourtant, rien ne démontre qu'à diverses époques de sa vie, Salomon n'ait point fait, ou n'ait point laissé réunir un choix de ses proverbes et de ses instructions; ainsi auraient été composées la première partie de notre livre, comprenant les discours plus étendus et plus importants, et la seconde, qui renferme tout entière des pensées détachées. C'est un travail de ce genre que fit, à propos de S. François de Sales, son jeune ami, l'évêque de Belley; mais de ce que le saint soit absolument étranger à la division et à la disposition du livre intitulé : « Esprit de S. François de Sales », s'en peut-il suivre raisonnablement qu'il « ne soit pour rien dans la composition de l'ouvrage tel qu'il existe aujourd'hui? »

Des trois mille proverbes recueillis par les scribes de Salomon, un grand nombre ne furent point consignés dans le livre des Proverbes, soit pour ne point surcharger une collection destinée à l'instruction populaire, soit pour toute autre cause. Parmi ces proverbes laissés de côté, Ezéchias

(1) L. c. p. 150.
(2) L. c. 152.
(3) L. c. p. 153.

ordonna de faire un nouveau choix, et, depuis lors, le recueil primitif fut définitivement perdu, ou anéanti à dessein, pour des raisons que nous indiquerons plus bas. Est-ce bien de cette sorte que les proverbes ont été composés par Salomon, et recueillis ensuite? Pour le moment, nous ne tenons point à l'affirmer; on ne peut refuser à notre hypothèse le caractère de possibilité : c'est tout ce qu'il nous faut pour répondre à une possibilité contraire. Nous concluons donc que Salomon peut avoir composé lui-même les Proverbes, sans que leur disposition actuelle nuise en quoi que ce soit à son titre d'auteur.

Les *répétitions* se trouvent non seulement d'une partie à l'autre, mais encore dans la même collection. Ainsi dans les chapitres x-xxii, nous avons des proverbes répétés mot pour mot, xiv, 12; xvi, 25; des proverbes identiques, mais légèrement modifiés dans l'expression, x, 1 et xv, 20; xiv, 20 et xix, 4; xvi, 2 et xxi, 2; xix, 5 et 9; xx, 10 et 23; xxi, 9 et 19; des proverbes où un mot est remplacé par un synonyme, x, 2, et xi, 4; xiii, 14 et xiv, 27; des proverbes qui ont le premier membre commun, x, 15 et xviii, 11; d'autres qui ont le second membre, x, 6 et 11; x, 8 et 10; xv, 33 et xviii, 12; enfin, beaucoup d'autres proverbes qui ont des ressemblances marquées. Dans la collection d'Ezéchias, on trouve un seul proverbe répété à peu près identiquement, xxvi, 12 et xxix, 20; mais si l'on compare cette partie aux précédentes, on constate d'assez nombreuses similitudes; on peut rapprocher ainsi xxv, 24 de xxi, 29; xxvi, 22 de xviii, 8; xxvii, 12 de xxii, 3; xxvii, 13 de xx, 16, etc. Jusque dans les neuf premiers chapitres, on signale des exemples de répétitions; ainsi vii, 5 ressemble beaucoup à ii, 16, et viii, 11, à iii, 15. Que conclure donc de ces répétitions assez fréquentes? Que Salomon n'est point l'auteur des Proverbes? Il n'y a évidemment aucune relation logique entre cette conclusion et les prémisses. Tout au plus prouvent-elles que le même homme n'a point présidé au choix des proverbes qui composent les différentes collections. Si maintenant on veut examiner en détail chaque cas particulier, on se convaincra que la plupart de ces répétitions ont leur raison d'être. L'auteur a parfaitement pu emprunter un membre, par exemple, à l'un de ses proverbes précédents, pour l'accoupler à une autre idée; ainsi, après avoir dit :

> Substantia divitis, urbs fortitudinis ejus,
> Pavor pauperum, egestas eorum x, 15.

l'auteur répète plus loin :

> Substantia divitis, urbs roboris ejus,
> Et quasi murus validus circumdans eum. xviii, 11.

Le premier proverbe est antithétique, et le second synthétique; qui peut s'étonner d'une pareille répétition? La difficulté est plus spécieuse quand l'idée est reproduite littéralement : or, ce cas est assez rare. Le v. ii, 16 : « ut eruaris a muliere aliena » est répété vi, 24 et vii, 5; mais l'avis est tellement important que Salomon a bien droit de le redire trois fois à son disciple. Les autres répétitions textuelles sont : xiv, 12 et xvi, 25;

VI, 10, 11 et XXIV, 33, 34; XXI, 9 et XXV, 24; XVIII, 8 et XXVI, 22; XXII, 3 et XXVII, 12; XX, 16 et XXVII, 13; on en compte donc six, dépourvues de variantes, et la première seule, si explicable, se produit dans la même collection. Ces répétitions, au lieu de faire difficulté, ne servent qu'à mieux établir l'authenticité des proverbes recueillis par les scribes d'Ezéchias; car si elles prouvent que la collection XXV-XXIX n'a pas été faite par les mêmes hommes que celle des chapitres X-XXII, elles démontrent également que les auteurs des deux recueils ont puisé à une source commune, et conséquemment que les proverbes recueillis par Ezéchias sont de Salomon, tout aussi bien que les précédents.

Delitzsch (1) donne une autre explication qui ne manque pas de vraisemblance. La seconde collection est adressée aux enfants et aux jeunes gens, comme l'indique le premier verset, X, 1; celle d'Ezéchias débute par plusieurs sentences sur la royauté, et paraît s'adresser au peuple en général : dès lors, rien d'étonnant que quelques leçons données à la jeunesse aient été jugées convenir également aux hommes plus âgés.

Du reste, au pis-aller, dût-on attribuer ces répétions à l'inadvertance des scribes, auteurs des collections, ce qui est absolument improbable; dût-on même, contre toute raison, faire à ces derniers un crime de l'inattention qu'on leur suppose, l'authenticité des proverbes eux-mêmes n'aurait rien à en souffrir : il n'y aurait là, en effet, que des difficultés portant sur la forme du livre et non sur le fond.

2° *L'auteur du livre des Rois n'a point connu le livre des Proverbes.* Il est dit au troisième livre des Rois, IV, 32 : « Locutus est quoque Salomon tria millia parabolas. » Le livre des Proverbes n'en contient qu'environ 550; l'auteur du livre des Rois, qui écrivait bien longtemps après Salomon et vraisemblablement au temps de l'exil, ne connaissait donc pas ce livre : autrement il eût écrit 500 au lieu de 3000. Cette idée a été celle de Jahn et de plusieurs autres exégètes.

A prendre l'objection strictement, on pourrait conclure que le livre des Proverbes a souffert dans son intégrité; mais s'il était vrai que 2500 proverbes se fussent égarés, il ne serait pas démontré par là même que les 500 qui restent ne sont pas de Salomon. Mais allons plus loin.

On fait dire à S. Jérôme : « In proverbiis enim versus nongenti et quindecim continentur, in quibus etiam continentur tria millia parabolæ (2). » Mais, outre que plusieurs regardent l'ouvrage cité comme n'étant point du saint docteur, on ne peut prétendre que les 3000 paraboles de Salomon soient contenues dans le livre des Proverbes. Remarquons une chose fort simple : le texte du livre des Rois (3) porte וידבר, *vaidabber,* « et locutus est », « il prononça »; au verset suivant, le même mot est répété, et la Vulgate le traduit par « disseruit. » Pour que l'objection eût quelque portée, il faudrait tout d'abord que nous lussions כתב, *catab,* « il écrivit ». Or, il n'est ici question que de sentences purement orales, et non écrites. Nous sommes en droit de croire, sans doute, que les 3000 paraboles ont été consignées par les historiographes dans les annales du règne; mais personne ne peut soutenir que les recueils qui en furent extraits étaient obligés de

(1) *Einleitung*, 3.
(2) *Quæst. hebraïc.* in hunc loc. Regum.
(3) En hébreu, V, 12.

contenir tout ce qu'avait dit Salomon; et c'est précisément parce que l'historien des Rois savait que le livre des Proverbes ne contenait qu'un petit nombre des paraboles de Salomon, qu'il a voulu faire connaître à la postérité tout ce que le royal auteur avait composé, « tria millia parabolas. »

D'autres écrivains, Eichhorn, de Wette, etc, trouvent au contraire absolument excessif ce nombre, non-seulement de 3000, mais même de 550 proverbes attribués à Salomon. A en croire ce dernier, « un génie divin n'eût pu lui-même suffire à produire tant de richesses. » La difficulté n'est pas sérieuse. Salomon a régné quarante ans, et il n'a pu avoir de peine à prononcer en moyenne 80 sentences par an, et à peine une douzaine, si l'on s'en tient à celles que renferme notre livre.

3° Il a été si difficile de recueillir les proverbes, sans y mêler des *éléments tout à fait étrangers à la composition salomonienne*, qu'on ne peut attribuer sûrement à Salomon ceux-mêmes qui portent son nom. De Wette dit aussi que « ce recueil, dans sa richesse et sa variété, semble plutôt le produit de tout un peuple, que celui d'un seul individu. » On peut accorder sans inconvénient que quelques sentences, surtout les proverbes proprement dits, existaient avant Salomon: lui-même, d'ailleurs, aussi bien que les plus grands génies, dut subir l'influence de l'époque où il vivait, et du peuple au sein duquel il avait été élevé, cela est incontestable. Mais les quelques sentences qui avaient cours avant lui, remarque très-justement Herbst (1), « n'en méritent pas moins de porter son nom, si c'est lui qui les a recueillies, qui leur a donné une forme plus littéraire, et qui les a réunies en un corps d'ouvrage. » « Qu'on ne dise pas, ajoute-t-il, qu'un grand nombre de ces maximes ne peuvent être attribuées à Salomon, parce qu'elles se rapportent à la vie privée ou à la vie des champs, toutes deux également étrangères à Salomon, et ne pouvant éveiller son intérêt. Salomon avait certainement une connaissance de la vie champêtre plus grande que ne le supposent les quelques proverbes qui s'y rapportent. C'étaient les campagnes en effet qui fournissaient une part considérable des revenus de la couronne, et il ne lui fallut pas un grand nombre d'années pour acquérir l'expérience qui se revèle dans les proverbes en question. Quant à la vie privée de ses sujets, s'il la connaissait peu comme roi, il la connaissait beaucoup plus comme juge. »

Comment maintenant ces proverbes que Salomon composa ont-ils pu parvenir à la connaissance de ceux qui firent les différentes collections? Nous savons que les rois juifs avaient à leur service des hommes chargés de recueillir les faits et gestes de leur règne, et dans l'énumération des officiers de la cour du roi Salomon, nous voyons en première ligne « Elihoreph et Ahia, filii Sisa, scribæ, Josaphat, filius Ahilud, a commentariis, » III Reg. IV, 3. Ces scribes et ces historiographes conservaient par écrit les actes et les paroles du roi, et ils le pouvaient d'autant plus facilement et fidèlement, que la sténographie dont ils se servaient ne le cédait en rien à la rapidité de la parole; c'est ce que suppose le passage d'un psaume de David, qui s'applique précisément à Salomon lui-même : « Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis. » Ps. XLIV, 2. De plus,

(1) *Hist. critisch. Einleit. in die heil. Schriften.*

nous sommes avertis positivement de l'existence d'un livre où les paraboles du roi durent être recueillies : « Reliquum autem verborum Salomonis, et omnia quæ fecit, et sapientia ejus, ecce universa scripta sunt in Libro verborum dierum Salomonis. » III Reg. XI, 41. Cette sagesse de Salomon, חכמתו, *chocmatou*, ne désignerait-elle même pas les paraboles du sage roi, que la tradition juive connaissait sous ce même nom? En tous cas, ce livre des Annales du règne de Salomon existait encore à l'époque où vivait l'historien des Rois; il existait au moment où ont été rédigées les deux premières collections de notre recueil, soit du vivant de Salomon, par lui-même ou par ses scribes, soit postérieurement; il existait au temps d'Ezéchias, dont les écrivains l'avaient entre les mains. Ce n'est donc pas « dans la bouche du peuple, dans leurs propres souvenirs, dans le fonds que leur avait légué à eux-mêmes l'éducation » que les auteurs des collections avaient à chercher les proverbes : ils n'avaient qu'à dérouler les archives écrites du royaume, pour y recueillir les proverbes dans toute leur intégrité. Nous pouvons donc être aussi sûrs de posséder dans notre livre les vrais Proverbes de Salomon, que nous le serions d'avoir les œuvres authentiques d'un auteur des premiers siècles, si l'on venait a découvrir son manuscrit original.

4° *Le texte primitif, fût-il de Salomon, n'a pu se maintenir intact,* et celui qui nous reste ne remonte pas jusqu'à l'auteur qu'on lui attribue. Un pareil recueil était, en effet, exposé à bien des additions, des retranchements et des remaniements, qui variaient chaque fois la forme, sans beaucoup changer le fond, et sans dénaturer sensiblement un ouvrage qui est une simple juxta-position de pensées. La divergence des Septante et du texte hébreu démontre péremptoirement qu'il en a été ainsi.

Il est très-vrai que le livre, dans sa plus grande partie, se compose de pensées détachées; on pouvait donc facilement ajouter une sentence ou en retrancher une sans qu'il en demeurât le moindre indice dans le contexte. De ce qui aurait pu être, a-t-on droit de conclure à ce qui a été? « Ab actu ad posse valet consecutio », mais non « a posse ad actum. » Du moins les procédés logiques découverts jusqu'à ce jour n'autorisent point un pareil raisonnement. Pour qui au contraire veut bien se rappeler le soin scrupuleux qu'apportaient les Juifs à la conservation intégrale de leurs livres sacrés, comptant les versets, les syllabes et jusqu'aux lettres, il est hors de doute que le livre des Proverbes a dû être préservé de toute altération avec autant de soin et autant de succès que le reste de la Sainte Ecriture; plus même le livre a présenté de faciles tentations aux interpolateurs, plus les Juifs se sont montrés jaloux de le préserver de toute atteinte. Qui ne voit que si l'on eût voulu introduire quelque modification dans l'ouvrage, on eût commencé par retrancher les versets qui font double emploi, et par ajouter à l'hébreu ceux qui ne se trouvent que dans les autres textes : c'est ce qu'on s'est bien gardé de faire.

Voici maintenant les remarques qu'il y a lieu de présenter sur le *texte des Septante.* Les traducteurs ont d'abord fait une transposition : ils intercalent la moitié des paroles d'Agur après XXIV, 12, et l'autre moitié, ainsi que les paroles de Lamuel, après XXIV, 34; les titres de ces deux morceaux sont supprimés; l'éloge de la femme forte reste à la fin du livre. Hitzig explique ces inversions par une transposition des rouleaux que les Septante avaient entre les mains, ou de ceux sur lesquels ils écrivirent

eux-mêmes. Quelle que soit la cause de ces changements, ils sont sans importance relativement à l'authenticité de l'ouvrage. Nous avons d'autres différences plus sérieuses.

Les Septante ont un certain nombre de versets qui offrent à peine quelque ombre de ressemblance avec l'hébreu. Nous les avons indiqués soigneusement dans le commentaire. Ces divergences sont de différentes sortes. Ce sont des variantes qui pourraient bien être la leçon authentique, comme XI, 24; XV, 28; XVIII, 1; XIX; 28; XXI, 6, etc.; le texte hébreu, tel que l'ont fixé les massorètes et qu'il nous est parvenu, peut parfaitement avoir souffert en quelques endroits. D'autres fois, ce sont des corrections malheureuses, XII, 12; XVIII, 19; XIX. 25; XXIV. 10, etc.; des compléments de phrases imparfaites. XI, 16; XVI. 17; XIX, 7; des insertions proprement dites, I, 18; III. 15; IV, 27; VI. 8, 11; VIII. 21; IX, 6, 10. 12; XII. 13; XIII, 13, 15. etc.; des doubles traductions d'un même proverbe, ce qui est assez fréquent : XII. 12; XIV, 22, XV, 6; XVI, 26; XVII, 20; XVIII, 8; XXII, 8, 9, XXIX, 7, 25; XXXI, 27, etc. Beaucoup plus rarement, il y a suppression d'un verset entier, I, 16; XVI. 1, 3; XXI. 5; XXIII, 23. Ces modifications ont souvent eu pour cause l'extrême difficulté du texte, à raison de sa concision ou de son obscurité. D'autre part, il est certain que les traducteurs grecs du livre, très-probablement différents de ceux qui ont traduit le Pentateuque, se sont donné une assez grande liberté dans l'exécution de leur travail, de sorte, dit Bossuet (1), « quod LXX interpretes obscura, ambigua, suspensa supplent, in his quidem libris maxime, sæpe etiam commentatoris magis quam interpretis funguntur officio. » Il faut encore remarquer qu'en hébreu plusieurs lettres se peuvent prendre facilement l'une pour l'autre, et que le même mot peut avoir deux sens fort éloignés l'un de l'autre, suivant qu'on le lit avec telles ou telles voyelles. Malgré toutes ces sources de divergences, il est ordinairement très-facile de reconnaître le texte original à travers les variantes soit des Septante, soit des autres versions; ce qui est plutôt favorable que contraire à l'authentiité de l'hébreu.

Les additions des Septante ne supposent pas nécessairement des suppressions correspondantes dans le texte primitif. Les traducteurs grecs ont pu puiser directement quelques nouveaux proverbes dans les archives du royaume, ou dans la tradition orale; ou encore, ce qui est plus présumable, introduire dans le texte de leur traduction quelques maximes omises par les auteurs des collections officielles, mais jugées par d'autres dignes de mémoire, et insérées en marge des rouleaux hébraïques. Ces additions forment à peu près la matière d'un chapitre; Delitzsch, qui s'est donné la satisfaction de les traduire en hébreu, en compte 33, dont la plus courte à 4 mots, et la plus longue 59. S. Jérôme, dans la Vulgate, les a reproduites presque toutes; elles se reconnaissent à l'absence de numéro d'ordre en tête du verset qui les contient.

Notons enfin que les Proverbes étant pour les Juifs un livre apocryphe, c'est-à-dire qu'on ne lisait pas en public, les Juifs hellénistes ont attaché moins d'importance aux quelques variantes de leur traduction grecque

---

(1) *Præf. in Prov.* 9.

faite par des écrivains plus ou moins habiles, et ont trouvé plus d'avantage à les laisser subsister qu'à réformer leur texte.

En toute hypothèse donc, les différences de l'hébreu et du grec peuvent être mises sur le compte des Septante, et ne peuvent porter en aucun cas préjudice à la certitude de la composition par Salomon du livre tel qu'il nous est parvenu.

5° On oppose encore à la composition salomonienne des Proverbes des *raisons tirées du fond même de l'ouvrage*. M. Reuss laisse de côté les questions littéraires : « On ne peut, dit-il, rien conclure de bien sur des données linguistiques qu'il y aurait moyen de mettre en relief au profit de la critique. » Mais il se rabat sur la doctrine, et d'abord trouve « singulières dans la bouche d'un prince fameux pour le luxe de son harem, dont il resta l'esclave jusque dans ses vieux jours, ces exhortations très-pressantes à se mettre en garde contre les séductions de l'autre sexe. » Ceci revient à dire qu'il est impossible à un homme de succomber aux vices qu'il a une fois flétris, ou bien, qu'il ne peut s'élever contre les vices auxquels il est susceptible de s'adonner lui-même un jour. Ces exhortations sont au contraire bien à leur place sur les lèvres d'un roi, qui fut au commencement de son règne le plus sage des rois; et si elles avaient été composées par un auteur subséquent, jamais celui-ci n'aurait eu l'idée singulière, pour ce coup, de les autoriser du nom de Salomon, dont les derniers exemples furent en effet si contraires à ses premiers enseignements.

On signale aussi « de nombreux passages relatifs aux rois et qui, tout en exprimant des vérités incontestables, ne semblent pas precisément provenir d'un monarque dont le despotisme insensé causa la ruine de sa dynastie. » Remarquons, en passant, que ce qui causa la ruine de la dynastie, ne fut pas le despotisme, mais l'impiété de Salomon : « Eo quod dereliquerit me, et adoraverit Astarthen... auferam regnum de manu filii ejus. » III Reg., XI, 33, 35. Quant à la royauté des Hébreux, il ne faut pas lui attribuer l'absolutisme qui était l'apanage des rois environnants. Ni Saül, ni David n'étaient des despotes; la volonté de Dieu, manifestée dans leur élection, et si souvent intimée par les prophètes durant leur règne, était en face d'eux un contre-poids trop puissant, pour les laisser tomber dans l'enivrement d'une puissance qui n'était ni sans frein, ni sans contrôle. Salomon, leur héritier, le savait, et tout en ayant conscience de son autorité, il sentait et révérait au-dessus de lui la main de Celui qui règne dans les cieux : « Domine Deus, tu regnare fecisti servum tuum... ego autem sum puer parvulus... et servus tuus in medio est populi quem elegisti... » III Reg. III, 6, 8. Ainsi s'exprime Salomon au début de son règne : ceux de ses proverbes qui parlent du roi sont le fidèle écho de cette prière.

Dans les Proverbes, il n'est point fait mention de la polygamie. La polygamie était une institution encore vivante chez les Juifs à l'époque de Salomon, du moins chez les grands. Ce roi en usa largement, III Reg. XI, 3, et ce que l'Ecriture lui reproche, ce n'est pas le nombre de ses femmes, mais leur qualité d'étrangères et d'idolâtres. Nul doute que parmi ses 3,000 paraboles, Salomon n'ait prononcé plusieurs maximes sur ce sujet. Dans son célèbre jugement nous trouvons précisément qu'il se présente à son tribunal » duæ mulieres meretrices... quarum una ait :

ego et mulier hæc habitabamus in domo una, » III Reg. III, 16, 17. Mais les sentences qui se rapportaient à ce sujet n'ont-elles pas dû être écartées avec soin d'un recueil qui s'adressait à la jeunesse, et qui avait pour but, dans sa première partie presque entière, de la prémunir contre les tentations des passions impures? La seule allusion à la polygamie est dans les paroles d'Agur : « Per tria movetur terra... per odiosam mulierem, cum in matrimonium fuerit assumpta, et per ancillam, cum fuerit hæres ancillæ suæ », XXX, 23. Encore est-il possible que cette servante ne prenne la place de sa maîtresse qu'après la mort de cette dernière.

Les Proverbes ne font aucune allusion au polythéisme, vers lequel « tous les prophètes attestent l'irrémédiable propension des Israélites »; d'où M. Reuss conclut hardiment que le livre est postérieur à l'exil, et « ne date que d'une époque où les raisons qui provoquèrent la courageuse activité des prophètes n'existaient plus. » Salomon lui-même, à la fin de sa vie, raviva malheureusement par son exemple le penchant national vers l'idolâtrie; mais au moment où il composait ses proverbes, c'est-à-dire dans la première période de son règne, comme on s'accorde à le reconnaître, et certainement avant ses égarements, la propension des Juifs pour le polythéisme était à l'état très-latent, et certes, ce n'était pas en face du temple, expression monumentale de l'unité de Dieu, ni au souvenir des merveilles qui avaient accompagné sa consécration, que les Hébreux avaient besoin d'être confirmés dans leurs croyances monothéistes. Voilà pourquoi Salomon, dans ses paraboles, n'eut pas occasion de parler du polythéisme.

On trouve enfin la théologie des Proverbes beaucoup trop avancée pour l'époque de Salomon; le huitième chapitre, en particulier, où la Sagesse personnifiée prend la parole, semble à la critique rationaliste, tenir beaucoup plus de la philosophie néo-platonicienne, que de la théologie juive. Nous verrons plus loin, en étudiant la doctrine des Proverbes, ce qu'il en faut penser.

Ces difficultés levées, et ces objections générales réduites à leur juste valeur, nous pouvons aborder maintenant les preuves positives d'authenticité, pour chaque partie du livre.

II. — Nous pouvons prendre comme base d'opération la seconde collection, X-XXII, dont l'authenticité n'est sérieusement contestée par personne. Ewald, Bertheau, Hitzig, qui suppriment si facilement tel ou tel verset sous le moindre prétexte, ne nient point que les proverbes contenus dans cette partie n'aient vraiment Salomon pour auteur. Il est vrai qu'on n'est pas d'accord sur l'époque où la collection a été disposée telle que nous l'avons. Ewald la recule jusqu'au second siècle après Salomon; Delitzsch incline à penser que ce recueil des Proverbes n'a pas été fait du vivant de leur auteur, mais qu'il existait certainement au temps de Josaphat : car, remarque-t-il (1), si Salomon avait présidé lui-même à l'agencement de la collection, il est probable que sur les 3,000 proverbes qu'il composa, il en eût relaté un plus grand nombre, et surtout, nous verrions plus clairement l'empreinte de sa sagesse ordonnatrice dans cette longue série de sentences que nous lisons aujourd'hui sans ordre. La Sainte Ecriture ne

(1) *Einleit.* p. 20.

nous donnant aucun renseignement qui puisse aider à résoudre la question, il est impossible de décider si cette seconde collection fut faite par l'auteur lui-même, par un de ses contemporains, ou par quelqu'autre scribe plus ou moins postérieur. Mais ce qui est hors de toute contestation, c'est que « les proverbes contenus dans les chapitres x-xxii, sont l'œuvre propre de Salomon, dans le sens le plus étroit (1) ».

1° L'accord cesse tout à fait si nous en venons à la *première partie* du livre, i-ix. La plupart des rationalistes et des protestants modernes refusent d'y reconnaître l'œuvre de Salomon. Ewald voit des différences absolues entre ces chapitres et ceux qui suivent, différences de fond et de forme. Ces différences sont incontestables : d'une part, nous avons des discours d'une certaine étendue; de l'autre, des proverbes détachés : mais le même auteur n'est jamais obligé de traiter deux sujets distincts d'une façon identique. Ewald trouve ensuite dans la seconde partie des expressions qui ne sont point dans la première, comme par exemple, יד ליד, *iad leiad*, xi, 21, xvi, 5, et trois autres que cite Bertheau. On ne peut pourtant pas s'attendre à trouver, dans deux morceaux différents d'un même auteur, les mêmes mots employés. Voici, par contre, quelques locutions caractéristiques qu'on rencontre dans les deux collections : מרפא, *marpe*, est deux fois dans la première collection, cinq fois dans la seconde, et encore xxix, 1.; פרע, *pharah*, i, 25, trois fois dans la première, deux fois dans la seconde; חכמות, *chocmot*, au pluriel, pour désigner la sagesse, se lit i, 20, ix, 1 et xiv, 1; זרה, *zarah*, « la courtisane », est quatre fois dans la première partie, et une fois dans la seeconde; מדון, *madon*, vi, 14, se retrouve une quinzaine de fois dans la suite du livre; חסר לב, *chaser leb*, «sans cœur », pour « sans intelligence », se lit quatre fois dans la première partie, six fois dans la seconde, et encore xxiv, 30; העז פנים, *hehez panim*, « se faisant un visage effronté », vii, 13 et xxi, 29; תקע כף, *takah caf*, « ferire manum », pour « spondere », vi, 1; xi, 15; xvii, 18; xxii, 26. Ces exemples pourraient être multipliés. Bertheau, après en avoir cité un bon nombre, ajoute cette importante remarque (2) : Dans la seconde partie, l'auteur a choisi avec soin, pour composer ses versets, les mots et les expressions qui, sous la forme la plus brève, disent le plus de choses, comme il convient à des sentences; ainsi, il est tel petit mot, יש, *iesh*, par exemple, qu'on y revoit assez souvent, xi, 24; xii, 18; xiii, 7, etc., et qui est très-rare dans les autres livres de l'Ancien Testament.

Ewald cherche d'autres difficultés dans quelques-uns des points traités dans ces premiers chapitres : selon lui, ils ont dû être écrits dans un temps où les brigands infestaient le pays, i, 11-19; ii, 12-15, et où la jeunesse menait joyeuse vie, iv, 15-17, ce qui ne convient guère à l'époque de Salomon. — Pourquoi alors la seconde partie fait-elle allusion au même état de choses, xii, 6? Et à qui s'adressent les menaces, qui y sont si souvent faites, des châtiments d'ici-bas et de l'autre vie, sinon à ceux qui s'abandonnent à ces vices que signale la première partie? Ainsi, conclut Bertheau, nous ne voyons rien qui nous oblige à assigner une époque différente à la composition de la première et de la seconde partie.

---

(1) Zœckler, *Einleit.* p. 21.
(2) *Einleit.* p. 28.

Cette conclusion n'est pas adoptée par tous les commentateurs subséquents. Zœckler attribue cette première collection à un autre que Salomon ; ce qui le porte à le croire, ce sont les différences de forme, entre autres, la longueur des avertissements donnés à la jeunesse, et par-dessus tout, la nature des enseignements de cette collection, en particulier la théorie et la personnification de la sagesse. Nous verrons plus loin que cette théologie sublime a ses sources dans les livres sacrés déjà connus du temps de Salomon, et qu'on ne peut l'accuser d'anachronisme.

Pour Delitzsch (1), cette première partie n'est qu'une préface ajoutée aux véritables proverbes de Salomon, x-xxii, par un auteur qui devait vivre sous Josaphat, soixante-dix ans après Salomon, c'est-à-dire, sous un règne où les mêmes idées religieuses et politiques avaient cours. En différents endroits de cette préface, il est dit que la sagesse prêche dans les rues et sur les places publiques, i, 20; viii, 1, 6; ix, 1-6, ce qui se rapporterait tout simplement à ces prédications de la loi que Josaphat fit faire par ses officiers dans les villes de Juda, II Par., xvii, 79, et aux exhortations du roi lui-même. Les allégories, comme celles qu'on trouve dans cette première partie des Proverbes, étaient aussi tout à fait dans le goût de cette époque, comme on le voit IV Reg., xiv, 9-11. « Ainsi donc, conclut le savant auteur, ce serait entre Salomon et Ezéchias, et vraisemblablement sous Josaphat, que parut le plus ancien recueil de Proverbes, comprenant dans notre livre canonique les chapitres i-xxiv, 22. Les משלי שלמה, x, 1-xxii, 16, qui forment la partie principale et comme le noyau de l'œuvre, reçurent une longue introduction, i, 7-ix, dans laquelle le collectionneur prend lui-même le rôle de poète éminent, et d'organe de l'esprit prophétique. »

Nous avons là, on s'en aperçoit, un sentiment personnel purement conjectural, plutôt qu'une conclusion motivée par des raisons solides. De ce que le règne de Josaphat a pu ressembler, comme mouvement général d'idées, au début de celui de Salomon, il ne s'en suit aucunement qu'il faille transporter au second règne la composition d'un écrit qui convient aussi bien au premier. Josaphat a déployé tout son zèle pour faire publier partout la loi de Jéhova, et il a transporté ainsi dans le domaine de la réalité la prédication idéale dont il est parlé dans les Proverbes; ce n'est pas une raison pour conclure que la description que fait notre livre doit être contemporaine d'un fait qui paraît fort bien la réaliser. La sagesse ne prêchait-elle pas aussi sur les places publiques, au temps de David et de Salomon, quand sur tous les chemins de Palestine retentissait le chant des psaumes du Roi-Prophète, ou que la lecture publique de la loi était faite au peuple, conformément à la prescription du Seigneur? Deut., xxxi, 11. Esdras prêcha aussi la loi au peuple, comme Josaphat, II Esdr., viii, 5-8; pourquoi ne pas reculer encore jusqu'à cette époque la composition de nos Proverbes?

A toutes ces conjectures, diverses comme leurs auteurs, opposons des raisons tirées du texte même et de la tradition, et confirmant la composition salomonienne de cette première partie du livre. Remarquons d'abord qu'il était d'usage, à cette époque, de faire précéder les enseignements ou

(1) *Einleit.* p. 25.

les discours solennels d'une sorte de préface plus ou moins développée. Déjà Eliu, avant de répondre à Job, avait commencé par faire de sa propre sagesse un pompeux éloge, qui occupe même une partie très-notable de son discours, Job, XXXII, 6-22. Dans l'un des morceaux intercalaires que nous allons rencontrer dans les Proverbes, le même usage est observé, XXII, 17-21. Le livre de la Sagesse commence de la sorte, et souvent les prophètes font de même. Nous aurions donc lieu de nous étonner si les Proverbes, qui se poursuivent pendant un si grand nombre de chapitres, n'avaient pas, eux aussi, leur introduction. Et qui a pu faire cette longue introduction, si importante par la doctrine qu'elle renferme, sinon Salomon lui-même, soit qu'il ait pris soin en personne de réunir ou de faire réunir ses principaux proverbes, avec les instructions qui les précèdent, soit que l'auteur de la collection ait tiré des Annales du règne celles des instructions du sage roi qu'il jugeait les plus propres à instruire la jeunesse. C'est ce que nous donne droit d'affirmer le titre qui est en tête du premier verset : « Proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël. » On ne peut songer à faire de ces paroles le titre du livre tout entier, puisque nous trouvons d'autres titres au commencement de chaque collection ; et quand même il en serait autrement, on ne saurait admettre qu'immédiatement après ce titre, sans transition ni indication d'aucune sorte, il fallût attribuer, non pas à celui qui vient d'être nommé, mais à l'auteur de l'agencement définitif du livre, neuf chapitres si remarquables.

Et à quel auteur problématique faire honneur des magnifiques pensées exprimées dans cette première partie, surtout dans les chapitres VIII et IX? Si l'œuvre n'était point signée, tout nous porterait à l'attribuer à un homme ami de la sagesse, aussi habile à pratiquer ses enseignements qu'à les publier. Et si les livres sacrés faisaient mention d'un prince favorisé des dons de Dieu et gratifié par lui d'une sagesse éminente, s'ils ajoutaient que ce prince donna dans sa vie maintes preuves de la faveur dont il avait été l'objet, et laissa de nombreux ouvrages où se réflétait le rayon divin dont son intelligence avait été illuminée, tous diraient : Nul autre que lui n'a pu écrire ces instructions magistrales, où la sagesse, non contente de passer par les lèvres du plus sage des hommes, prend elle-même la parole. Or, cette hypothèse est une réalité, et cet homme est Salomon, III Reg., III, 5-13, il est nommé et dans le livre sacré et en tête de son ouvrage. Plus tard, sans doute, il a failli, mais sa chute ne l'empêche pas d'avoir été, dans la première partie de son règne, le plus sage des mortels et, partant, plus capable qu'aucun autre d'écrire les enseignements de la sagesse.

S'il n'en est point l'auteur, ces instructions ont été écrites de son vivant, ou après sa mort. Si c'est de son vivant, il y avait donc un homme plus sage que lui? III Reg., IV, 31. Tout le monde convient, en effet, que la doctrine de la première partie a beaucoup plus d'élévation et d'importance que celle de la seconde. Or, l'Ecriture ne fait aucune mention de ce sage. Si c'est après sa mort, comment l'auteur d'instructions dont la plupart sont destinées à éloigner la jeunesse de l'impureté, les a-t-ils données sous le nom de Salomon, dont la conduite, au déclin de son règne, devait infirmer si malheureusement les leçons du livre? Il nous semble que si on a éprouvé une tentation, ce fut plutôt celle d'effacer le nom de Salomon, en tête de cette première partie; pour qu'on l'ait respecté, il faut

qu'elle soit bien de lui. Concluons donc avec Bertheau, Keil, Plumpitre (1), et tous les commentateurs catholiques, qu'après examen impartial de la forme et du fond de la première collection des Proverbes, on est forcé de lui reconnaître le même auteur qu'à la seconde, c'est-à-dire Salomon.

C'est bien ainsi que l'a entendu la tradition, cette tradition qui, au rapport d'Eusèbe, provenait ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως. Voici à quel auteur les Pères attribuent cette première partie; on en jugera par quelques citations : Origène cite de la sorte, III, 18 : « Dicitur apud Salomonem his verbis : Lignum vitæ, etc. (2) ». S. Athanase cite IX, 1 : περὶ οὗ καὶ Σαλομῶν ἔφη... Ἡ σοφία ωκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον. (3) S. Basile : « Audi Salomonem : Ne dixeris : Revertens redi, etc. » III, 28 (4). S. Astère d'Amasée, vers l'an 400 : « Sic enim ait Salomon in libro proverbiali : Ne dimittas eam, etc. (5) ». S. Jean Chrysostôme : « Salomon dicebat... et rursum : plenus enim zeli ejus viri furor (6) », VI, 34. S. Jérôme : « Hæresis nativitatem Christi calumnians, Salomonis usurpat exemplum : Dominus creavit me, etc. (7) » VIII, 22. S. Augustin cite comme Origène III, 18 : « De qua Salomon ait : Lignum vitæ, etc. (8) ». Il cite et attribue également à Salomon IV, 26 (9) et VIII, 15 (10). Enfin, S. Grégoire le Grand, dans son Pastoral seulement, cite quatre passages de cette première partie, en les mettant formellement sous le nom de Salomon (11).

Si ces Pères avaient soupçonné qu'en dépit du titre placé en tête des Proverbes, toute cette première partie fût d'un autre auteur que Salomon, nous trouverions dans leurs écrits quelque trace de ce soupçon. Or, ni chez les Juifs, ni chez les hérétiques, les ariens surtout, ni chez les catholiques, on ne trouve la moindre hésitation à l'endroit de l'authenticité de cette partie. Théodore de Mopsueste, qui s'attaque à l'inspiration, tire précisément toute la force de son attaque de ce fait irrécusable que ce livre est de Salomon, d'un homme par conséquent qui devint prévaricateur. Nous sommes donc en possession légitime de cette donnée traditionnelle, que tous les proverbes, de I à XXII, 16, ont Salomon pour auteur, et nous pouvons la conserver sans craindre qu'aucune objection sérieuse et prouvée ne vienne nous en déposséder.

Cette première collection n'a pas été composée tout d'un trait; les instructions qui la composent ont dû être écrites, ou plutôt prononcées par le roi à diverses reprises; plusieurs d'entre elles auront probablement été adressées par Salomon, du haut de son tribunal, à des jeunes gens que la passion avait entraînés jusqu'au crime. C'est seulement ensuite, selon toute apparence, que ces différents morceaux ont été réunis sous le même

---

(1) *Introduc. to the book of Proverbs*. p. 516.
(2) *De Oratione*, 27.
(3) *Orat.* 5, *De Incarn.* Cfr. *Or.* 1, *Adv. Arian.* 13.
(4) *De Avaritia*.
(5) *Contra Avarit.* 2.
(6) *De Virgin.* 52.
(7) In cap. IV Ep. ad Ephes.
(8) *De Civit. Dei*, XX. 26.
(9) Ep. CCXV, ad monach. Adrumet.
(10) *Serm.* LVIII. *De Verb. Dom.* sec. Joan.
(11) *Past.* III, 12, 15, 23, 26.

titre. A quelle époque précise? Il importe peu de le savoir, la question d'authenticité ne pouvant aucunement souffrir, quelque parti qu'on adopte. Toutefois, nous inclinerions beaucoup à croire que cette première partie au moins a reçu sa forme définitive du vivant et par les soins de l'auteur lui-même. Salomon devait en effet tenir plus que personne à réunir dans un recueil succinct ces importants enseignements, afin de les mettre à la portée de tous, ce qui n'eût pu se réaliser, s'ils fussent restés ensevelis dans les archives royales.

2° La troisième et la quatrième collection se composent de paroles des sages. Ces parties sont distinctes de la précédente; aux distiques, qui remplissent exclusivement cette dernière, succèdent ici des proverbes d'une allure différente, comme nous l'avons vu. La troisième collection n'a pas de titre, mais le premier verset avertit qu'il va s'agir de paroles des sages, דברי חכמים, *dibere chacamim*. La collection suivante a pour titre : גם־אלה לחכמים, *gam eleh lechacamim*, « hæc quoque sapientum. » Cet « aussi » suppose donc que quelque chose de semblable a déjà précédé. Quelques-uns regardent ces deux recueils comme annoncés déjà dans le titre général du livre, « verba sapientum » I, 6. Si ce titre a été mis par Salomon lui-même en tête de la première partie, il s'en suit qu'après ses propres proverbes, l'auteur a fait ajouter deux courtes collections de sentences attribuées à des sages qui l'avaient précédé ou qui étaient contemporains. Mais on ne peut guère croire que ces proverbes soient du roi lui-même; on ne s'expliquerait en ce cas ni le changement de forme, ni cet appel à l'attention du disciple dont on n'a pas un seul exemple dans la seconde collection, ni surtout le nouveau titre, XXIV, 23.

Ces sages peuvent aussi être postérieurs à Salomon, ils seraient comme des disciples élevés à son école, et leurs œuvres auraient été ajoutées à celle du maître. On ne peut toutefois les faire vivre bien longtemps après lui : les idées de ces sages sont tout à fait analogues à celles des chapitres précédents, et bon nombre d'expressions caractéristiques sont communes. Ainsi, on peut comparer VI, 1, XVII, 18 et XXII, 26; X, 26 et XXII, 21; XXII, 14 et XXIII, 27; I, 5, XI, 14, XX, 18 et XXIV, 6, etc. Il faut encore supposer ces proverbes écrits avant l'avènement d'Ezéchias, puisque la collection de ce roi n'est insérée qu'après eux.

Quant à savoir le nom de ces sages, on doit y renoncer; nous en connaissons bien dont la renommée était célèbre du temps de Salomon, Ethan l'Ezrahite, Heman, Chalcol et Dorda, fils de Mahol, III Reg., IV, 31; mais quand même leur célébrité serait due à la composition de proverbes, nous ignorerions encore s'ils ont quelque droit d'auteurs sur nos 3e et 4e recueils. Toujours est-il que quelques-uns des sages, auteurs de nos collections, ont dû s'inspirer de Salomon, ou puiser à une source commune, comme on l'infère de quelques répétitions, relativement assez nombreuses. Cfr. XXII, 26 et VI, 1, etc., XXIII, 9 et IX, 8; — 23 et IV, 5, XVI, 16; — 25 et X, 1; — 27 et XXII, 14; XXIV, 1 et III, 31; — 4 et I, 13; etc., et surtout XXIV, 33-34, appliqués à la paresse, et empruntés littéralement à VI, 10, 11.

3° La cinquième collection commence par nous fournir toutes les indications nécessaires pour établir son authenticité : « Voici encore, גם, *gam*, des paraboles de Salomon, transcrites par les hommes d'Ezéchias, roi de Juda. » D'où proviennent-elles? Sans contredit, de ces 3,000 proverbes

dont parle le livre des Rois, et qui furent conservés dans les annales du règne. Notons bien que si ces proverbes n'avaient pas été consignés quelque part, mais étaient seulement restés dans la mémoire du peuple, l'Ecriture serait obligée de dire que Salomon composa un très-grand nombre de paraboles, mais ne pourrait préciser davantage. Le nombre 3.000, tout en restant approximatif, répond cependant à une quantité concrète, déterminée et facile à constater. Ce nombre, d'ailleurs, ne peut désigner une quantité vague et indéterminée, puisque, dans le même verset, il est suivi d'un autre terme numéral, ayant la même précision : « carmina ejus quinque et mille, » III Reg., IV, 32. Comment aussi 3,000 proverbes auraient-ils pu demeurer fidèlement dans la mémoire du peuple? Ezéchias, il est vrai, ne nous en transmet qu'un petit nombre, mais la difficulté de les conserver pendant deux cent cinquante ans, s'ils n'étaient pas écrits quelque part, reste à peu près aussi grande que pour les 3.000. L'historien des Rois avait donc sous les yeux le recueil des 3,000 paraboles dont il parle, et par conséqent, ce recueil avait été précédemment aux mains d'Ezéchias.

Ewald, Bertheau et plusieurs autres, refusant d'attribuer à Salomon les sentences de cette cinquième collection, y signalent sur les devoirs des rois, sur les dangers auxquels s'exposent ceux qui fréquentent les grands, sur les malheurs d'un mauvais gouvernement, etc., des idées et des tendances à peine représentées dans la seconde collection. La remarque peut être vraie, mais il ne faut pas oublier que les proverbes de la seconde collection s'adressent exclusivement à la jeunesse, et laissent par là même de côté bien des points qu'a dû traiter Salomon; que ce roi a certainement eu à exposer des maximes gouvernementales, soit avec ses principaux officiers, soit avec le roi Hiram avec qui il était en rapport, ou la reine de Saba qui vint le voir; qu'enfin Ezéchias a fait extraire des 2,000 et quelques proverbes qui restaient dans les archives, ceux qui répondaient le mieux aux idées, aux mœurs ou aux besoins de son époque. Les Septante nous avertissent formellement que tous les proverbes de cette collection sont *indistinctement* de Salomon : Αὗται αἱ παιδεῖαι Σαλωμῶντος αἱ ἀδιάκριτοι, ἃς ἐξεγράψαντο οἱ φίλοι Ἐζεκίου.

D'autres ont imaginé que ces proverbes nous viennent de sages qui ont vécu avant ou pendant le règne d'Ezéchias, et qui, ayant composé des maximes à la manière salomonienne, leur ont donné pour titre : « Parabolæ Salomonis » comme on fit pour le livre de la Sagesse, intitulé : Σοφία Σαλωμῶν. C'est encore là une supposition gratuite, contre laquelle proteste le titre même du recueil; si ces proverbes n'étaient pas de Salomon, on les aurait intitulés, comme ceux des recueils précédents : « verba sapientum. »

Nous trouvons dans cette collection quelques versets empruntés aux chapitres antérieurs; Cfr. XXV, 24 et XXI, 9; XXVI, 15 et XIX, 24; XXVI, 22 et XVIII, 8; XXVII, 12 et XXII, 3; XXVII, 13 et XX, 16; XXVIII, 6 et XIX, 1. Ces répétitions, qui sont un argument en faveur de l'authenticité de cette partie, ne proviennent pas de la négligence des transcripteurs, mais trouvent leur raison d'être dans le but que se proposait Ezéchias, c'est-à-dire, dans l'instruction morale et civile de son peuple. On ne peut objecter que les proverbes de Salomon, X-XXII, sont tous en distiques, et qu'ici nous en trouvons d'une forme plus étendue. Ces derniers sont au nombre de

12 seulement, et il est évident que sur ses 3,000 paraboles, Salomon a pu en composer un grand nombre où la pensée réclamait plus d'un distique pour se dérouler; on peut en voir des exemples dans la première partie, III, 31, 32; VI, 1-5, 6-11; IX, 13-17. Enfin, les proverbes de cette collection sont d'allure plus vive et plus brillante que ceux de la seconde; c'est vrai; mais ce fait prouve seulement que les transcripteurs ont glané heureusement dans le riche champ où déjà la moisson avait été faite. On ne serait pas embarrassé, du reste, pour recueillir dans la seconde collection un même nombre de sentences aussi remarquables, en les dégageant des maximes plus simples dans lesquelles elles se perdent, comme les fleurs dans une verte prairie.

Ces proverbes ont été transcrits, dit le titre, par les hommes d'Ezéchias. Le Talmud nous donne le même renseignement : « Iskia et son école ont écrit Isaïe, les Proverbes, le Cantique des Cantiques et le Koheleth (1). » Ont écrit, c'est-à-dire, comme tous sans exception le comprennent, ont transcrit et mis en ordre.

Anastase de Nicée (quæst. 39 in Script.) cite un passage du livre de S. Hippolyte sur les Cantiques, où il est dit qu'au temps d'Ezéchias on fit un choix parmi les ouvrages qui restaient de Salomon. Au rapport du même Anastase, voici ce qu'aurait écrit Eusèbe de Pamphile dans son *Histoire de l'Antiquité :* « Quant aux livres de Salomon, intitulés Proverbes et Cantiques (2), où il était question de la nature des plantes et de toutes les sortes d'animaux qui habitent la terre et les airs, et où Salomon traitait des remèdes propres à chaque maladie, Ezéchias les fit supprimer, parce que le peuple, ayant trop grande confiance en l'efficacité de ces remèdes pour la guérison de ses maux, ne se mettait point en peine de demander à Dieu son soulagement. » Il faut bien le supposer, tous ces remèdes n'avaient pas l'efficacité que le peuple leur attribuait, et la superstition était pour beaucoup dans cette confiance; il n'en serait pas moins curieux, si ces ouvrages nous étaient parvenus, de comparer la thérapeutique de Salomon avec la nôtre, et probablement de constater une fois de plus sur bien des points que « nil sub sole novum. » Corneille Lapierre cite encore d'autres paroles d'Abulée (3), d'après lesquelles tous les ouvrages profanes de Salomon auraient été anéantis, parce qu'ils servaient bien plus à satisfaire une vaine curiosité qu'à corriger les mœurs. Qu'Ezéchias ait procédé à cette suppression pour les raisons alléguées ou pour d'autres, ou bien que ces travaux aient péri autrement, il n'en est pas moins hors de doute que ce roi fit extraire des ouvrages de son prédécesseur ce qui pouvait être d'une vraie utilité morale, et en fit faire une collection par les savants qui étaient à ses ordres. Parmi ceux-ci devaient être le scribe Sobna, l'annaliste Joahe, fils d'Asaph (4), et surtout le prophète Isaïe, ainsi que l'atteste la tradition juive : les rabbins Gédalia et Kimchi disent en effet « qu'Isaïe écrivit son livre, les Pro-

(1) Traité Baba bathra.
(2) III Reg. IV, 32.
(3) In III Reg. IV, quæst. 8.
(4) IV Reg. XVIII, 18.

verbes, le Cantique des Cantiques et le Koheleth », son livre comme auteur, les autres comme transcripteur.

4° Le premier appendice aux Proverbes de Salomon porte aussi un titre spécial, en hébreu : « Paroles d'Agur, fils de Jake »; dans la Vulgate, qui traduit les noms propres par leur signification littérale : « Verba Congregantis, filii Vomentis. » On verra dans le commentaire les raisons alléguées contre l'existence d'une principauté de Massa, dont Agur serait roi. Nous n'avons ici qu'à rechercher le véritable auteur du chapitre XXX.

Il est, d'abord, tout à fait probable que cet auteur n'est pas Salomon ; s'il l'était, il faudrait admettre que du temps du roi lui-même ce chapitre était consigné par écrit, et à part de ses autres sentences; ce n'est pas en effet par simple tradition orale que le nom d'Agur, si on en fait un nom symbolique, a pu être transmis et affecté précisément aux quelques sentences que contient ce chapitre. Pourquoi alors Salomon, qui a écrit ou fait écrire tous ses autres proverbes en les faisant précéder de son nom propre, prendrait-il dans ces deux derniers chapitres des noms figurés dont nous n'avons pas la clef? Il prend, il est vrai, dans un autre de ses ouvrages, le nom symbolique de *Koheleth;* mais le doute sur l'identité de l'Ecclésiaste et de Salomon n'est pas possible, attendu que le nom de *Koheleth* est suivi de ces mots : « filii David, regis Jerusalem. » Ici, nulle indication de ce genre. Les mots *agur* et *iake,* si on en fait des noms communs, peuvent fort bien s'appliquer à Salomon et à David; mais on en peut dire tout autant de presque tous les noms propres hébreux qui ont une étymologie religieuse, surtout si on veut les appliquer à deux personnages qui, pendant leur vie, ont à peu près vu toutes les extrémités des choses humaines. Ce qu'on ne peut pas dire, c'est que tous les noms qui pourraient les désigner, les désignent en effet. Si ces deux chapitres avaient Salomon pour auteur, il est bien vraisemblable que le roi Ezéchias, au lieu de les reléguer à la fin du livre, les aurait intercalés avant les Paroles des Sages, ou avant sa propre collection, bien moins importante à tous égards. De plus, il aurait eu soin de nous donner la clef de ces noms d'Agur et de Lamuel. Pensant bien qu'on s'étonnerait de trouver de nouveaux proverbes de Salomon après les Paroles des Sages, il nous a avertis dans le titre qu'il donne à sa collection, XXV, 1, que ce recueil, antérieur à ce qui précède immédiatement par la composition, est postérieur par l'insertion dans le corps de l'ouvrage définitif. Cette sage précaution donne droit de croire qu'Ezéchias nous aurait également avertis, s'il fallait voir dans Agur un autre auteur que le sage lui-même qui s'appelait Agur de son propre nom; et cet avertissement était d'autant plus nécessaire que, dans ce chapitre XXX, il se trouve des passages qu'il est bien difficile de mettre dans la bouche de Salomon. Enfin, la place qu'occupent ces deux derniers chapitres nous prouve qu'ils ont été insérés au plus tôt au temps d'Ezechias; s'explique-t-on qu'on ait attendu deux cent cinquante ans pour publier des textes aussi remarquables que la première sentence d'Agur, et l'éloge de la femme forte? N'y a-t-il pas vraiment lieu de penser que, s'il les avait composés, Salomon les aurait fait ajouter à sa première collection, à la suite du chapitre IX, vraie place que leur marqueraient la nature des sujets traités, et la perfection de leur forme, si la date de leur composition n'en avait décidé autrement.

Aussi, presque tous les auteurs modernes s'accordent-ils à voir au

moins dans Agur un personnage différent de Salomon. Bossuet s'en exprime ainsi (1) : « Capite vero XXX, memorantur alii sententiarum auctores, quas quidem, ut ab ipso Salomone mutuatas, certe eodem spiritu scriptas, Salomonicis addiderunt. » Don Calmet (2) avoue que « Salomon est le seul véritable auteur de tous les Proverbes, à l'exception peut-être des deux derniers chapitres, que quelques-uns croient être de deux auteurs nommés Agur et Lamuel. » Janssens (3) enseigne nettement qu'Agur n'est point Salomon; c'est aussi l'avis de Herbst (4), Hanneberg (5), H. Reusch (6), etc., sans parler de tous les auteurs non catholiques, pour qui ce point ne fait même pas question. Agur ne serait donc qu'un sage de Palestine, sur lequel l'Ecriture ne nous donne d'ailleurs aucune espèce de renseignements. Tout ce que nous pouvons conclure de ses maximes, c'est qu'il était fort entendu dans la science sacrée, puisqu'il sait que Dieu a un Fils, XXX, 3, qu'il avait peu de confiance cependant en sa sagesse personnelle, 2, 3, et qu'il aimait à vivre également éloigné de l'opulence et de la pauvreté, 8, dernier trait difficilement applicable à Salom

Quelques auteurs ont avancé qu'Agur et Lamuel n'étaient point israé lites : Hanneberg le croit pour ce dernier. M. Renan (7) pense que peut être Agur et Lamuel sont des rois arabes. Ce qui s'oppose à cette ypo thèse, c'est l'insertion de ces deux chapitres dans le canon des saints. Sans doute, le livre de Job fait bien partie de la Sainte Ecriture, mais il date d'une époque où les Hébreux n'étaient pas encore constitués à l'état de nation, et où Dieu n'avait pas encore fait d'un peuple particu lier le dépositaire exclusif de la révélation. Après Salomon, au contraire, et surtout au temps d'Ezéchias, le peuple juif avait une individualité politique et religieuse très-tranchée, et ce n'est pas à un moment où les prophètes tonnaient contre les nations étrangères, que Dieu eût suscité parmi elles des sages comme ceux d'Israël, et que les Juifs eussent admis dans leurs livres saints des écrits venant de peuples avec qui tout contact leur était sévèrement interdit, surtout en matière religieuse.

5° Pour Lamuel, la difficulté est plus grande encore. Les auteurs anciens l'ont identifié avec Salomon; d'autres avec Agur. Lamuel est qualifié de roi; ce n'est pas un roi d'Israel, l'Ecriture n'en faisant pas mention; quelques-uns ont cru qu'il avait été roi hors de Palestine, supposition inadmissible, pour les raisons que nous venons d'indiquer en dernier lieu au sujet d'Agur. Il faut donc de toute nécessité que le nom de Lamuel soit symbolique. Dès lors, à qui l'appliquer? A Salomon? Ce que nous venons de dire au sujet d'Agur se peut répéter ici avec la même probabilité. Grotius pense que Lamuel pourrait bien être Ezéchias lui-même; c'est l'hypothèse qui nous semble être la plus plausible. Ezéchias en effet, par sa piété, mérita bien d'être appelé Lamuel, « consacré Dieu »; sa mère était également capable de lui donner les conseils exce

(1) *Præf. in Prov.* IV.
(2) *Préf. sur les Prov.*
(3) *Introduct. à l'Ecriture Sainte*, 87.
(4) *Hist. critisch. Einleit.*
(5) *Révél. biblique*, V. 42.
(6) *Einleit. in das Alt. Test.*
(7) *Etude sur le Poème de Job.* XXV.

lents qui commencent le chapitre; Abi, mère d'Ezéchias, était fille de Zacharie, IV Reg., XVIII, 2, que S. Jérôme croit être le grand-prêtre massacré par Joas entre le vestibule et l'autel. Dans cette supposition, Ezéchias, avant de clore le livre, y aurait ajouté, par piété filiale et pour l'instruction de ses successeurs, les préceptes reçus de sa mère, il se serait désigné lui-même sous le pseudonyme de Lamuel, et conformément à ses habitudes de précision, aurait fait suivre ce nom du mot « roi », afin que personne ne s'y trompât dans la suite et ne prît Lamuel pour un sage comme Agur.

L'auteur de l'éloge de la femme forte ne nous est point connu. On a présumé longtemps que c'était Salomon : l'étude du texte de ce petit poëme, et surtout la place qu'il occupe dans l'ouvrage, ne favorisent point cette présomption; si les auteurs anciens ont vu là l'œuvre de Salomon, c'était parce que, ce roi étant auteur de la plus grande partie du livre, « tota ista collectio, ut par erat, Salomonis titulo celebratur (1). » Lamuel non plus n'a pas composé ce morceau; les paroles de Lamuel, ou plutôt de la mère de Lamuel, s'arrêtent au ℣. 9, et ce qui suit n'est plus commandé par le titre qui commence le chapitre : c'est un morceau alphabétique, et détaché de ce qui précède non moins par le fond que par la forme. Nous n'avons donc aucune indication touchant l'auteur de cet éloge, et comme il termine le livre, nous ne savons même pas s'il est du temps d'Ezéchias ou postérieur; cette dernière hypothèse est toutefois moins probable.

En résumé, s'il n'y a pas de preuves absolument péremptoires pour refuser à Salomon la composition de ces deux derniers chapitres, il y a tout un ensemble de fortes probabilités à l'appui du sentiment embrassé par le plus grand nombre des exégètes modernes; rien, d'ailleurs, dans les décisions de l'Eglise, n'obligeant à regarder Salomon comme l'auteur du livre tout entier, on est tout à fait libre d'incliner à l'avis qu'on juge préférable.

6° Quel que soit le sentiment qu'on adopte, on peut dire en général que le livre des Proverbes nous vient de Salomon, puisqu'il en a très-certainement composé la plus notable partie. Nous pouvons nous demander maintenant à quelle époque de sa vie il nous faut rattacher cette composition. Les Proverbes existaient déjà en grand nombre avant l'Ecclésiaste, puisqu'il est écrit dans ce dernier ouvrage : « Investigans composuit parabolas multas. » XII, 9. S. Cyrille de Jérusalem (2), dont S. Jérôme (3) reproduit l'opinion, pense que Salomon écrivit ses Proverbes après sa conversion : il s'appuie pour cela sur XXIV, 32, que LXX ont traduit : ὕστερον ἐγὼ μετενόησα. Mais ce verset est compris dans les paroles des Sages, et ne peut d'ailleurs s'appliquer littéralement à Salomon. D'autre part, le livre des Rois parle des paraboles de Salomon dès le début de son règne, avant même la construction du temple, III Reg., IV, 32. Pour obtenir une solution satisfaisante, il faut se rappeler que les Proverbes ne sont pas un ouvrage fait d'un seul jet, comme le Cantique ou l'Ecclésiaste; le roi prononçait ses proverbes selon les occasions, à son tribunal, dans ses entretiens fami-

(1) Bossuet, *Præf. in Prov.*
(2) *Catech.* II.
(3) *In Ezech.* 43.

liers, dans ses conseils, etc.; la composition de ce livre a donc duré à peu près toute sa vie, ou au moins pendant ces années qu'il passa dans la fidélité à son Dieu. Toutefois, les instructions de la première collection doivent être rapportées aux débuts du règne; la doctrine de la sagesse, en particulier, y est trop sublime, pour qu'on n'y reconnaisse pas un reflet immédiat des dons reçus de Dieu.

III. — Nous avons déjà dit un mot de l'*intégrité* des Proverbes : les Juifs ont dû avoir de ce livre le même soin que de tous les autres écrits sacrés. La seule difficulté qu'on peut faire à ce sujet proviendrait des additions et des retranchements des Septante; mais si rien ne prouve quel est, sous ce rapport, le vrai texte, l'hébreu ou le grec, l'Eglise tranche pour nous la question en nous présentant le texte de la Vulgate comme la véritable parole de Dieu, « cum omnibus suis partibus », c'est-à-dire avec tout ce que cette traduction a emprunté soit à l'hébreu, soit aux Septante. Il faut remarquer, d'ailleurs, que la question d'intégrité a beaucoup moins d'importance dans un recueil de sentences, la plupart détachées, que dans un livre ordinaire. Dans ce dernier cas, la mutilation d'un texte peut quelquefois modifier totalement la doctrine ou le récit. Dans les Proverbes, au contraire, qu'un verset soit retranché, la trame du livre n'en subit aucune lacune. Nous pouvons donc regarder l'intégrité de notre livre comme suffisamment établie par les arguments généraux appliqués à toute l'Ecriture Sainte.

IV. — La question d'*inspiration*, la plus importante de toutes au point de vue catholique, est aussi la plus facile à résoudre, puisqu'elle dépend uniquement de l'autorité de l'Eglise. Elle a pourtant ses contradicteurs.

Théodore de Mopsueste, le premier, contesta l'inspiration des livres de Salomon en général; il étendait même sa proscription au livre de Job et à toutes les prophéties messianiques. Il fut condamné sur cet article par le deuxième concile de Constantinople, cinquième œcuménique. Sa thèse fut reprise à l'époque du protestantisme, et érigée peu à peu en principe général pour toute la Sainte Ecriture, par une certaine classe de protestants; c'est aujourd'hui chose jugée pour toute l'école rationaliste : les livres Saints, les Proverbes en particulier, sont des ouvrages purement humains; « les Proverbes ne sont qu'un recueil des maximes de la sagesse mondaine (1) ». M. Reuss y trouve des sentences « qui n'accusent pas précisément un sentiment bien généreux, un cœur noble et dévoué (2); » il y signale même des « plaisanteries frivoles et équivoques (3) ».

La simplicité de la morale contenue dans les Proverbes, et le caractère purement naturel d'un grand nombre de recommandations ne sauraient porter aucune atteinte à l'inspiration du livre. L'inspiration, telle que l'entend l'Eglise, comprend trois éléments : révélation, assistance et impulsion divine. Salomon a été déterminé à la composition de ses Proverbes par l'impulsion divine; il le confesse lui-même indirectement : « Cor regis in manu Domini : quocumque voluerit, inclinabit illud » XXI, 1.

---

(1) *Entretiens sur l'histoire*. Antiquité, p. 120. Zeller, prof. à l'Ec. polytech. 1865, aujourd'hui de l'Institut.
(2) Introduct. p. 159.
(3) Ibid. p. 271.

Il a été l'objet d'une assistance surnaturelle qui l'a préservé de toute erreur dans la doctrine, assistance proportionnée aux lumières naturelles de l'écrivain et à la difficulté des sujets qu'il traite. Enfin, il a eu révélation de tout ce qui excédait sa portée intellectuelle : dernier élément dont il serait aussi difficile qu'inutile de déterminer la présence dans le livre des Proverbes, la révélation n'étant point toujours essentielle à l'inspiration. Voilà tout ce que l'Eglise demande quand elle parle d'inspiration. Or il n'y a aucune raison, soit dans les circonstances de la vie de Salomon, soit dans le fond même du livre, pour nous obliger à rejeter l'inspiration des Proverbes.

Salomon s'est éloigné de Dieu sur la fin de sa vie; mais personne ne recule la composition des Proverbes jusqu'à cette période, et l'infidélité subséquente d'un écrivain sacré ne peut en aucune façon porter préjudice aux productions inspirées de sa vie passée. Quant à la morale du livre, elle n'est ni plus naturelle, ni plus élémentaire que celle du décalogue, qui fut pourtant de la part de Jéhova, l'objet de manifestations surnaturelles si éclatantes. Nous verrons, en étudiant cette morale, que sa simplicité ne lui fait rien perdre de sa vérité et de sa noblesse, et que, si elle ne s'élève pas à la hauteur des conseils évangéliques, elle est digne pourtant d'être rappelée à l'homme par la double voix de la Sainte Ecriture et de la raison.

Le livre est donc vraiment inspiré. S. Athanase l'appelle « divin (1) ». S. Cyprien le cite en ces termes : « Loquitur in Scripturis divinis Spiritus sanctus et dicit : Per misericordiam et fidem, etc. » XV, 27 (2). De même, S. Ephrem : « Divina dixit Scriptura : Frater, etc. » XVIII, 19 (3).

L'inspiration du livre entraîne sa *canonicité*. Les Juifs avaient inscrit les Proverbes dans leur canon, mais ils les rangeaient parmi les « apocryphes », c'est-à-dire ces livres qu'en raison de l'élévation et de la difficulté de leur doctrine, ou pour d'autres motifs, on ne lisait pas en public. Au rapport de S. Jérôme et du Talmud, les Proverbes venaient dans le canon parmi les *Kétoubim* ou hagiographes, immédiatement après Job et les Psaumes. Ils sont cités dans les premiers canons de l'Eglise catholique, et il n'y a jamais eu pour les admettre les hésitations auxquelles se sont heurtés quelque temps d'autres livres sacrés. Ainsi, en 397, le concile IIIe d'Hippone et de Carthage reconnaît dans son canon XXXVII : « Salomonis libri quinque. » On lui attribuait alors la Sagesse et l'Ecclésiastique. Le décret du pape Gélase, 494, porte la même mention, et enfin le Concile de Trente, Sess., IV, les met au nombre des livres sacrés.

Tout ce que nous avons dit de l'authenticité et de l'inspiration des Proverbes est corroboré par les citations qu'en font les livres postérieurs de la Sainte Ecriture.

Dans l'Ancien Testament, on remarque des allusions manifestes aux Proverbes, dans Isaïe, LIX, 7 et LXV, 12; dans Jérémie, VII, 13, et surtout dans l'Ecclésiastique, où les emprunts sont très-fréquents.

Le Nouveau Testament les cite 13 fois : III, 11, 12; Heb. XII, 5, 6. — III, 34; Jac. IV, 6 et I Pet. V, 5. — IV, 26; Heb. XII, 13. — XI, 31; I Pet.

---

(1) *Apol. ad Const.* 27, et *Ep. ad Episc. Ægypt.* 9.
(2) *De Op. et Eleemos.* 1.
(3) Serm. de se ipso. 1.

IV, 18. — XIII, 7; II Cor. VI, 10 — XXII, 8; I I Cor. IX, 7. — XXII, 8; Gal., VI, 7. — XXIV, 21; I Pet., II, 17. — XXV, 7; Luc XIV, 10. — XXV, 21; Rom. XII, 20. — XXVI, 11; II Pet., II, 22. — XXVII, 1; Jac., IV, 14, 16. — XXX, 4; Joan., III. 13.

Plumptre (1) cite en outre vingt-quatre mots grecs empruntés par les écrivains du Nouveau Testament au livre des Proverbes, et ce qui est plus caractéristique encore, dix de ces mots sont ἅπαξ λεγόμενα dans les LXX ; nous les reproduisons :

ἀκαταστασία, XXVI, 28; Luc. XXI, 9, I Cor. XIV, 33, II Cor. VI, 5, XII, 20.
ἀσωτία, VII, 11, XXVIII, 7; Luc XV, 13, Eph. V, 18, Tit. I, 6, I Pet. IV, 4.
αὐτάρκης, XXX, 8; Phil. IV, 11.
δεσπότης pour Jéhova, XXIX, 26; Luc. II, 29, Act. IV, 24, etc.
ἐναγκαλίζω, VI, 10, XXIV, 33; Marc. IX, 36, X, 16.
ἡ ἐπιοῦσα, III, 28, XXVII, 1; Act, VII, 26, etc.
κυβέρνησις, I, 5, etc.; I Cor. XII, 28.
μετάνοια, XIV, 15; N. T. passim.
ὀρθοτομεῖν, III, 6, XI, 5; II Tim II, 15.
παραῤῥύω, III, 21; Heb. II, 1.

IV

DOCTRINE DU LIVRE

I. — On a cherché à mettre quelque ordre logique dans les Proverbes, cet ordre n'est pas très-saillant : « le désordre même qui semble régner dans les Proverbes de Salomon est comme une image de la vie agitée et désordonnée de l'homme; les souffrances succèdent aux jouissances, les plus pures joies de l'esprit s'associent aux luttes du corps contre une nature sauvage et envahissante. Les Proverbes donnent en détail et dans des scènes détachées le grand spectacle de la souffrance de Job, de la jouissance terrestre de l'Ecclésiaste, et de l'amour divin du Cantique des Cantiques (2) ».

Voici pourtant, d'après Zœckler un tableau synoptique donnant une idée suffisante de la doctrine du livre tout entier :

DIVISION DE L'OUVRAGE

Titre I, 1. — But de l'ouvrage, 2-3, et son importance, 4-6,

PREMIÈRE PARTIE

La vraie sagesse, fondement et but de la vie morale, donne ses avertissements à la jeunesse. I-IX.

EPIGRAPHE : la crainte du Seigneur est le principe de la sagesse, 7.

Premier groupe d'exhortations, I, 8-III, 35.

1° Le sage exhorte son disciple à fuir les sentiers du vice, I, 8-19.

---

(1) *Introd. to the book*. p. 527.
(2) Hanneberg. *Révél. bibl.* V, 42.

2° La sagesse personnifiée décrit la conduite et le châtiment des insensés, 20 33.
3° Heureuses suites de la docilité aux leçons de la sagesse, II, 1-22.
4° Récompense de ceux qui craignent et servent Dieu, III, 1-18.
5° Secours efficace que le sage Créateur du monde ménage à ses serviteurs, III, 19-26.
6° Exhortation à l'amour du prochain et à la justice, III, 27-35.

Deuxième groupe d'exhortations, IV, 1-VII, 27.

7° Salomon rapporte les sages avertissements que lui donnait son père dans sa jeunesse, IV, 1-27.
8° Fréquentation des femmes, et suites désastreuses de l'impureté, V, 1-23.
9° Les cautions inconsidérées, VI, 1-5.
10° Reproches au paresseux, 6-11.
11° Fuite du méchant et de l'hypocrite, 12-19.
12° L'impureté et ses suites redoutables, 20-35.
13° Nouvel avertissement sur l'impureté, confirmé par l'exemple d'un jeune homme que séduit une courtisane, VII, 1-27.

Troisième groupe d'exhortations, VIII, 1-IX, 18.

14° Prédication de la sagesse personnifiée et de la sagesse divine elle-même, annonçant :

La richesse de ses dons, VIII, 1-21 :
Sa génération éternelle, 22-31 ;
Les bénédictions attachées à sa possession, 32-36 ;

15° Les hommes sont invités à un double festin ;

Celui de la sagesse, IX, 1-12 ;
Celui de la folie, 13-18.

DEUXIÈME PARTIE

Proverbes moraux se rapportant au diverses situations de la vie humaine, X-XXII, 16.

I Distinction entre les hommes religieux et les impies ; le sort réservé à chacun dans l'une et l'autre vie, X-XV.

Comparaison des justes et des impies, dans leur conduite générale, X.

Comparaison entre les heureuses suites de la piété et les châtiments du vice :

1° Par rapport au juste et à l'injuste, et à la conduite vis à vis du prochain, XI.
2° Par rapport à la vie domestique et sociale, XII.
3° Par rapport à l'usage des biens temporels, et de la parole de Dieu, considérée comme le plus grand bien, XIII.
4° Par rapport aux relations entre sages et insensés, riches et pauvres, maîtres et serviteurs, etc. XIV
5° par rapport à diverses circonstances de la vie, et au service de Dieu en particulier, XV.

II. Exhortations à servir Dieu par la pratique des vertus :

1° La confiance en Dieu, sage ordonnateur et gouverneur du monde, XVI.
2° La frugalité et l'amour de la paix, XVII.
3° La concorde, la fidélité, et les vertus civiles, XVIII.
4° L'humilité et la douceur, XIX.
5° La fuite des vices, ivresse, paresse, jalousie, etc. XX.
6° La justice, la miséricorde, et la docilité à la conduite de la Providence, XXI.
7° L'acquisition et la conservation de la bonne renommée, XXII, 1-16.

PROVERBES DES SAGES

Première collection : Différents préceptes de justice et de prudence, XXII, 17-XXIV, 22.
1° Recommandation des paroles des sages, XXII, 17-21.
2° Justice envers le prochain, surtout les pauvres, 22-29.
3° Fuite de la cupidité, de l'intempérance et de l'impureté, XXIII.
4° Fuite des méchants et des insensés, XXIV, 1-22.

Seconde collection, XXIV, 33-34.
1° Recommandations sur les rapports avec le prochain, 23-29.
2° La paresse et ses suites funestes, 30-34.

COLLECTION D'ÉZÉCHIAS

La vraie sagesse proposée comme le plus grand bien des rois et des sujets, XXV-XXIX.
Les rois et les sujets sont exhortés à la crainte de Dieu et à la justice, XXV.
Différentes recommandations.
1° Sur ceux qui ne méritent aucune estime, insensés, trompeurs, méchants, XXVI.
2° Sur la vanité et l'orgueil, XXVII, avec une exhortation à la prudence pour les agriculteurs, 23-27.
3° Sur l'iniquité des grands envers les petits, XXVIII.
4° Sur l'opiniatreté, provenant du manque de correction, XXIX.

APPENDICES

1° Paroles d'Agur, XXX.
Introduction : La parole de Dieu, source de la sagesse, 1-6.
Proverbes moraux sur différents sujets, 7-33.
2° Parole de la mère de Lamuel, sur l'impureté et l'intempérance des rois, XXXI, 1-9.
3° Eloge alphabétique de la femme forte, 10-31.

Ce tableau, comme on le voit, ne peut que grouper sous des titres très-généraux les proverbes multipliés que contient le livre, et doit négliger bien des détails tout à fait rebelles aux exigences d'un plan quelconque.

II. — Si nous pénétrons plus avant dans l'étude des enseignements que contiennent les Proverbes, nous verrons que les anciens avaient été très-heureusement inspirés, quand ils avaient appelé ce livre « la Sagesse de Salomon. » Ce qu'il enseigne, c'est donc la φιλοσοφία par excellence, l'amour et le goût de la vraie sagesse, sagesse non-seulement humaine et sujette à l'erreur, comme celle de Platon et de ces grands génies que n'éclairait pas le flambeau de la révélation, mais sagesse toute divine, et incapable de se tromper, dans ses plus sublimes leçons comme dans ses entretiens les plus familiers. Ce livre touche à tout ce qui peut intéresser la vie humaine; c'est le témoignage que lui rend Bacon : « In hoc genere, nihil invenitur quod ullo modo comparandum sit cum aphorismis illis, quos edidit rex Salomon, de quo testatur Scriptura, cor illi fuisse instar arenæ maris. Sicut enim arenæ maris universus orbis oras circumdant, ita et sapientia ejus omnia humana non minus quam divina complexa est. In aphorismis vero illis, præter alia magis theologica, reperies liquido haud

pauca præcepta et monita civilia præstantissima, ex profundis quidem sapientiæ penetralibus scaturientia (1) ».

Les choses divines, il les aborde et en parle en prophète inspiré, « prophetasse etiam ipse reperitur in suis libris (2) ». C'est la profondeur de ces regards jetés sur les choses de Dieu qui fait la difficulté du livre, car, nous dit S. Jérôme (3), « manifestum est Proverbiorum librum, non ut simplices arbitrantur, patentia habere præcepta, sed quasi in terra aurum. »

Salomon traite aussi les choses humaines avec l'autorité que lui donne l'expérience, et avec la pénétration d'un des esprits les plus universels de l'antiquité. Οὐδεμίαν τουτων, dit Josèphe (4), φύσιν ἠγνόησεν οὐδὲ παρῆλθεν ἀνεξέταστον, ἀλλ' ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησεν. Toutefois, la morale est le côté le plus développé dans cette philosophie des Proverbes; S. Jérôme caractérise ainsi en trois mots les ouvrages de Salomon : « Salomon pacificus et amabilis Domini, mores corrigit, naturam docet, Ecclesiam jungit et Christum (5) ». S. Isidore de Péluse (6) les compare aux trois parties du temple : le Cantique des Cantiques, c'est le Saint des Saints, où personne ne pénètre que le grand-prêtre; l'Ecclésiaste est le Saint, séparé par un voile et interdit aux profanes; les Proverbes sont le parvis ouvert à tous, et que l'on voit « omnium splendere morum virtute. » Enfin, comme remarque Théodoret (7), le Cantique traite du mystique, l'Ecclésiaste du naturel, et les Proverbes du moral : voilà pourquoi ils sont adressés à la jeunesse; aussi S. Jérôme, écrivant à Læta sur l'éducation de sa fille, ne manque pas de lui recommander la lecture des Proverbes immédiatement après celle des Psaumes : « Discat primo Psalterium, his se canticis avocet, et in Proverbiis Salomonis erudiatur ad vitam (8) ».

Nous étudierons successivement, dans le livre des Proverbes, les questions dogmatiques, Dieu, la sagesse, les destinées de l'homme; et les questions de morale, individuelle, domestique et sociale.

Dogmatique du Livre des Proverbes.

I. — *Dieu.* Salomon nous en parle dans les mêmes termes que les autres auteurs sacrés; le plus souvent, il lui donne son nom révélé de *Jéhova*. Dieu est le créateur du ciel et de la terre, c'est lui qui les a établis sur leurs fondements, III, 19. Il n'est pas seulement l'organisateur d'une matière préexistante et coéternelle, puisqu'il fut un temps où rien n'existait, ni terre, ni mers, ni cieux, parce que Jéhova n'avait encore rien tiré du néant, VIII, 22-26, XXX, 4. S'il a créé, ce n'est pas qu'il eût besoin de quelque chose en dehors de son être, car il est à la fois le principe et la cause finale de son œuvre, XVI, 4.

---

(1) *De augment. scientiar.* VIII, 2.
(2) S. Aug. *De Civ. Dei* XVII, 20.
(3) *In Eccle.* XII, 9.
(4) *Antiq.* VIII, 2, 5.
(5) *Ep.* 53 *ad Paulin.*
(6) Lib. IV. ep. 40.
(7) Præf. in Cant.
(8) Ep. CVII, 12.

On voudra bien remarquer que cette doctrine de la création et de l'organisation du monde, suppose le récit de la Genèse, et reproduit assez souvent les termes mêmes du livre de Job (1).

Ce que Dieu a tiré du néant, il le gouverne et le conserve par sa providence; il ne permet pas que le juste soit dans le besoin, x, 3; sa bénédiction le rend riche et heureux, x, 22; mais c'est surtout sur les pauvres et sur les petits qu'il étend sa protection, xxi, 10.

Son gouvernement du monde est réglé par une infinie sagesse, et aucune prudence humaine ne peut rien contre lui, xxi, 30.

Non content de protéger sa créature raisonnable, il la surveille, et rien dans sa conduite n'échappe à sa vue, v, 21; les bons et les méchants sont sous son regard, xv, 3; il voit tout et entend tout, xx, 12, et ses yeux, qui pénètrent jusqu'au fond des enfers, n'ont pas de peine à sonder le plus intime du cœur humain, xv, 11.

Tout en respectant la liberté de l'homme, i, 24, il lui assure le concours de sa grâce pour faire le bien, fixant ses pensées volages, xix, 21, et dirigeant ses pas, alors même que l'homme ne voit pas où il va, xx, 24, xvi, 1, 3, 9; les puissants de la terre n'échappent pas à ce haut domaine de Dieu, xxi, 1.

Dans tous les événements de ce monde, c'est la main du Seigneur qui agit, xvi, 33, xviii, 18; les épreuves mêmes sont une marque de sa bonté paternelle, iii, 12, et perfectionnent les bons, en commençant le châtiment des méchants, xi, 31.

Dieu se conduit ainsi parce que l'homme est l'objet de son amour, viii, 17, 31, et qu'il peut seul lui donner la vie et le bonheur, viii, 35, 36 xx, 27; hors de lui, on ne trouve pas la félicité qu'on cherche, xiv, 6.

Nous reconnaissons facilement dans ces quelques traits le Créateur dont nous parle la Genèse, et cette Providence dont les Psaumes de David ont si magnifiquement décrit l'action multiple par rapport à l'homme.

II. — *Sagesse.* Sous ce nom, Salomon entend la Sagesse personnelle et incarnée, la sagesse essentielle ou perfection divine manifestée principalement par la création, et enfin la sagesse communiquée à l'homme comme vertu surnaturelle.

1° La *sagesse* désigne quelquefois dans les Proverbes le *Fils de Dieu* lui-même. Il est bien vrai que le dogme de l'unité de Dieu était pour les Juifs le dogme fondamental et que, pour bien des raisons, Dieu n'avait pas voulu leur révéler expressément le mystère de sa vie intime. Cependant, la doctrine qui, dans les Proverbes, suppose l'existence d'une seconde personne divine, n'est pas isolée dans la Sainte Ecriture, de telle sorte qu'il faille, comme l'exigent les rationalistes, ou entendre les passages qui

---

(1) Plusieurs emprunts ont été faits au livre de Job par Salomon, comme il appert de la concordance suivante :

Proverbes.	Job.
i, 7	xxviii, 28.
ii, 4, 14	iii, 21, 22.
iii, 11, 12	v, 17.
iii, 23	v, 22.
iv, 18	xxii, 28.
vii, 23	xvi, 13.
viii, 25	xxxviii, 8.

nous en parlent de la sagesse essentielle, ou reculer la composition du livre jusqu'aux derniers temps de la monarchie juive, alors que l'aurore de l'Incarnation commençait à éclairer le monde, et envoyait quelques-uns de ses reflets jusque dans les écrits des Platoniciens. Ce n'est pas sans raison que S. Paul, Heb., x. 7, applique à Notre-Seigneur le verset du psaume : « In capite libri scriptum est de me » XXXIX, 8, et, qu'à sa suite, les Pères trouvent des indications du mystère de la Sainte Trinité et des allusions à l'existence du Verbe, dans l' « in principio » de la Genèse, dans le « faciamus hominem » et dans le « confundamus linguas eorum. » Et quand on effacerait les paroles du Pentateuque et ses prophéties messianiques, il resterait toujours un livre antérieur aux Proverbes, les Psaumes, dans lesquels la personne divine du Fils de Dieu est nommée et décrite avec tous les attributs qui conviennent à sa divinité et à son humanité. Le psaume II établit très-nettement la distinction entre Dieu Jéhova et son Christ, qu'il appelle son Fils, et qu'il commande d'adorer : « adorate Filium nequando irascatur Dominus (1) ». Au psaume CIX apparaît de nouveau Jéhova parlant à celui que David appelle son Seigneur.

Il n'y a donc pas à s'étonner de voir Salomon parler de ce Fils de Dieu, que David, son père, à chanté, que plus tard Agur nommera, qu'Isaïe annoncera comme l'Emmanuel, et que tous les prophètes salueront à l'avance; cette doctrine du Verbe de Dieu étend ses ramifications dans tout l'Ancien Testament; « l'ancienne synagogue, depuis les premiers patriarches du peuple de Dieu, possédait le dépôt de ces hautes et importantes vérités, bien qu'avant la prédication de Notre-Seigneur, ce redoutable mystère de Jéhova se révélât secrètement sous des termes plus ou moins cachés. La trinité des personnes en un Dieu unique ne devait en effet être enseignée clairement, publiquement, de l'aveu même des rabbins, qu'à l'époque de l'avènement du Messie, notre Juste, époque où le nom de Jéhova, qui annonce cet auguste mystère aussi bien que l'incarnation du Verbe, devait cesser d'être ineffable, conformément à la prophétie de Zacharie (2). »

Dans les Proverbes, le Fils de Dieu prend le nom de Sagesse, c'est-à-dire de Pensée du Père, d'Intelligence, ne s'exprimant pas encore par l'incarnation; dans S. Jean, il s'appellera le Verbe de Dieu, c'est-à-dire l'expression et la manifestation personnelle et vivante de la Sagesse : « Verbum autem Patris ideo dictum est, explique S. Augustin, quia per ipsum innotescit Pater... Illa sapientia, quam Deus Pater genuit, quoniam per ipsam innotescit dignis animis secretissimus Pater, Verbum ejus convenientissime nominatur (3). » Et par cette Sagesse, Salomon entend très-manifestement ce Fils de Dieu que l'Evangéliste appelle le Verbe : les deux écrivains sacrés parlent en effet en termes identiques :

« Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu. » « La Sagesse existait avant toutes choses, et Dieu la possédait » VIII, 22.

« Tout a été fait par le Verbe »; quand Dieu tirait le monde du néant, et en agençait les différents éléments, la Sagesse était là, non pas simple

---

1. v. 12 selon l'hébreu.
2. Drach. *De l'Harm. entre l'Eglise et la Synagogue.*
3. *De Fid. et Symbol.* III.

spectatrice, mais coopératrice de l'œuvre divine : « Quand il préparait les cieux, j'étais là, » « cum eo eram cuncta componens. » VIII, 27-30.

« Dans le Verbe était la vie », « Celui qui me trouve, trouvera la vie. » 35.

« La Lumière luit parmi les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise. » La Sagesse se joue à travers le monde, « ludens in orbe terrarum », où elle se manifeste par l'œuvre de la création; mais beaucoup la méconnaissent, et trouvent leur ruine en s'éloignant d'elle, 36.

Enfin, « le Verbe s'est fait chair », et un jour il donnera « cette chair en nourriture pour la vie du monde. » La Sagesse dit mystérieusement que « ses délices, ce sont les enfants des hommes », VIII, 31; qu'un jour elle se construira une maison, et qu'elle y servira le pain et le vin à ses enfants, IX, 1-5.

Et maintenant, que le sage Agur nous demande si nous connaissons le nom du Fils de Dieu, XXX, 4 ! Son nom, c'est la Sagesse, la Sagesse que Dieu nous doit donner un jour, « qui factus est nobis sapientia a Deo, » I Cor., I, 30, la « sainte Sophie » à laquelle les hommes régénérés bâtiront des temples et adresseront leurs adorations; cette Sagesse sera bientôt le « Verbe fait chair », et ce Verbe sera Jésus-Christ, « celui qui était hier » dans les ombres de l'Ancien Testament, « celui qui est aujourd'hui » dans les mystères du Nouveau, « le même qui sera dans les siècles des siècles » au sein de sa gloire.

Voilà donc une doctrine en parfaite harmonie avec tout l'ensemble de la révélation : l'Esprit qui l'a dictée à Salomon est bien le même qui l'a révélée à son père David, aux prophètes et aux évangélistes.

Nous pouvons tirer de cet exposé une remarque importante : les premiers Pères de l'Eglise, non plus que S. Jean lui-même, n'ont pas eu besoin d'emprunter à Platon l'idée du *Logos*, comme les en accusent les rationalistes. Réville (1), Baur (2), et toute l'école de Tubingue. Il y a plus de deux siècles que réponse a été faite à leurs prédécesseurs : « On peut voir aisément, dit Bossuet en parlant des Pères, qu'ils n'ont fait que suivre les Proverbes de Salomon, et les livres sapientiaux, comme on les appelle, dont S. Jean avait ramassé toute la théologie en un seul mot, lorsqu'il avait dit : « Au commencement, la Parole était. » Je pourrais aussi remarquer, contre ceux qui les font tant platoniser, qu'en ce qui regarde le Verbe, ils en trouvent plus dans un chapitre de ces livres divins, qu'on n'en pourrait recueillir de tous les endroits dispersés dans les dialogues de Platon. Ce que je dis non pas pour nier qu'il ne convînt à ces saints Docteurs de présenter aux païens des idées qui paraissaient assez convenables à une philosophie qui tenait le premier rang parmi eux, mais pour montrer qu'ils avaient de meilleurs originaux devant les yeux (3). »

2° La Sagesse personnelle, qui s'est incarnée et que, pour cette raison, les Pères appellent quelquefois « nata Sapientia (4) », n'est point la seule que Dieu possède. « Il y a en Dieu une *sagesse essentielle* qui, étant primi-

---

(1) *Hist. de la Divinité de Jésus-Christ.* p. 49.
(2) *Die christ. Lehre von der Dreieinigh.* I, p. 81, etc.
(3) *Sixième Avertissement*, I, 10, 73.
(4) Pétau *De Trinit.* VI, 9, 8.

tivement et originairement dans le Père, le rend fécond pour produire dans son sein cette Sagesse qui est son Verbe et son Fils. » Bossuet (1) ne fait que reproduire dans ces paroles la doctrine de S. Augustin : « Hæc duo cum dicuntur, id est, nata sapientia, in uno eorum (Patris et Filii) quod nata est, et Verbum et imago, et Filius intelligatur; et in his omnibus nominibus, non ostendatur essentia, quia relative dicuntur. At in altero, quod est sapientia, quoniam et ad se dicitur, seipsa enim sapiens est, etiam essentia demonstretur, et hoc ejus esse quod sapere. Unde Pater et Filius simul una sapientia, quia una essentia, et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia (2) ». C'est par cette sagesse essentielle que le Père a éternellement engendré la Sagesse personnelle qui est son Fils; voilà pourquoi, ajoute le grand Docteur (3), « cum pronunciatur in Scripturis, aut enarratur aliquid de Sapientia, sive dicente ipsa, sive cum de illa dicitur, Filius nobis potissimum insinuatur. » Aussi quand Salomon dit que Dieu a créé le monde par sa sagesse, III, 19, faut-il l'entendre et de cette sagesse, qui est en Dieu une souveraine perfection, et de cette Sagesse, qui est son Verbe et son Fils.

Les Pères, en parlant de la sagesse des Proverbes, ne sont point sortis de ce cercle d'idées, même ceux qui ont suivi la leçon ἔκτισε des Septante. Cette version « en engagea quelques-uns, non à mettre le Fils de Dieu au rang des créatures, mais à dire que la sagesse, éternellement conçue dans le sein de Dieu, avait été créée en quelque façon, lorsqu'elle s'était imprimée et, pour ainsi dire, figurée elle-même dans son ouvrage... En cette sorte, outre la sagesse créatrice, on reconnaît dans l'univers une sagesse créée, et une expression si vive du Verbe de Dieu, qu'on dirait qu'il s'est transmis lui-même tout entier dans son ouvrage, et que cet ouvrage n'est autre chose que le Verbe produit au dehors (4) ».

3° La Sagesse personnelle s'est communiquée au monde par l'incarnation; la sagesse essentielle de Dieu se communiquera aussi, et ce n'est pas seulement la création matérielle qui en gardera l'empreinte, l'homme lui-même en recevra participation. L'acquisition de cette *sagesse communicable* à l'homme dans une mesure finie, fait l'objet général du livre de Salomon. Il la personnifie parfois, I, 20; VIII, 1-9, en faisant ainsi une vivante figure de la Sagesse incarnée, qui doit éclairer le monde et aussi le juger.

L'homme doit aspirer à sa possession, se l'unir et l'aimer comme la sœur et l'amie de son âme, VII, 4, et comme elle est un bien surnaturel, et que, par conséquent, tout effort humain pour l'obtenir serait frappé de stérilité, il faut commencer par la demander à Dieu, « car c'est Jéhova qui donne la sagesse; la prudence et la science procèdent de sa bouche » II, 6. Ce que Salomon développe avec le plus de prédilection, ce sont les précieux avantages attachés à la possession de ce don de Dieu. Elle est une sauvegarde contre tous les ennemis, II, 11; III, 23; IV, 6; elle apporte avec elle la paix et l'abondance, I, 33; III, 24; IV, 12; la longue vie, le bonheur, la gloire, III, 16, 18, 22; IV, 8-10; la science et la crainte de Dieu, II, 5,

(1) *Elève.* IIe Sem. 8.
(2) *De Trinit.* VII, 2.
(3) Ibid. 3.
(4) Bossuet, *Sixième Avertissement*, I, 10, 72.

toutes les vertus, VIII, 14, en un mot, tous les biens, VIII, 18-21. Bien plus, comme le divin Maître le dira plus tard de ceux qui possèdent son amour, la sagesse met Dieu à côté de nous en cette vie, III, 26, et donne l'espérance certaine des biens éternels, XXIV, 14. Aussi, elle est le bien le plus précieux, et il la faut préférer sans hésitation à tous les trésors périssables, III, 14-15; VIII, 11; XVI, 16.

Toutefois, ici-bas, cette sagesse divine ne nous fait pas pénétrer dans tous les secrets de la divinité; il faut donc porter dans un cœur humble le bienfait de Dieu, et attendre seulement dans un monde plus parfait l'illumination que nos yeux ne pourraient supporter à présent, XXV, 27.

A l'exemple de David qui, dans le psaume CXVIII, emploie différents noms pour désigner la loi de Dieu, Salomon se sert de neuf termes divers, pour indiquer les degrés de la sagesse : מוסר, *mousar*, disciplina, תושיה, *toshiah*, consilium, מזמה, *mezimah*, solertia, ערמה, *hormah*, astutia, תחבולות, *tachboulot*, gubernatio, שכל, *scekel*, intelligentia, דעת, *dahat*, scientia, בינה, *binah*, intellectus, et תבונה, *tebounah*, prudentia. Ces termes, souvent employés comme synonymes, marquent à peu près la gradation dans la communication de la sagesse, depuis le premier éveil de l'intelligence par l'éducation, jusqu'à l'acquisition surnaturelle de la science révélée. Cette sagesse que l'auteur s'applique à inculquer dans l'esprit des enfants, il ne laisse pas d'en donner les plus sublimes leçons, et ses disciples, après avoir reçu de Moïse la loi, la *torah*, peuvent apprendre de lui à la pratiquer dans tous ses détails; et dans toutes les circonstances de la vie; la possession de cette science sera pour eux la *chocmah*, la vraie sagesse.

III. — Le premier résultat, pour l'homme, de la possession de la sagesse, c'est la connaissance de *sa destinée;* Salomon la lui rappelle donc d'autant plus fréquemment, que la vie entière doit être gouvernée par cette pensée de l'avenir éternel. L'homme n'est pas destiné à passer sur cette terre la totalité de son existence; il y aura pour lui une autre vie, l'immortalité, XII, 28 (selon l'hébreu). Pour y atteindre, l'homme doit se rappeler les conditions d'existence dans lesquelles il est placé ici-bas : à l'origine, le péché a dégradé sa nature, et il ne peut par lui-même s'en délivrer, XX, 9. Mais Dieu le secourra dans sa lutte contre le mal. On se rappelle le terrible problème qui s'agite dans tout le livre de Job, et qui se retrouvera dans l'Ecclésiaste : la justice est-elle complète sur la terre, tous les maux supposent-ils des fautes, et toutes les prospérités des vertus? Ici, dans un livre destiné surtout à éclairer la jeunesse, le dogme de la vie future, avec ses récompenses et ses châtiments, est formulé de la façon la plus nette et la plus affirmative. « Celui qui sème la justice aura infailliblement sa récompense », XI, 18, XXIII, 18, et cette récompense sera proportionnée aux efforts déployés dans la pratique du bien, XII, 14. Mais aussi les méchants, dont l'arrogance et la prospérité sont une perpétuelle tentation contre la foi en la justice de Dieu, les méchants trouveront leur juge, I, 26, 30, juge inévitable et inexorable, qui leur rendra moquerie pour moquerie, Salomon en fait le serment, XI, 21, et leur félicité passera comme l'éclair, XII, 7. L'impie, plongé dans l'abîme des vices, s'en met peu en peine, mais la honte et l'ignominie succèderont à sa fausse sécurité, XVIII, 3; il n'a point d'espérance sur laquelle il puisse compter XXIV, 20, il croit entendre déjà celui qui le poursuit, XXVIII, 1, et

remords commence son supplice, x, 24, 25. Dieu, du reste, a prévu l'indigne usage qu'il ferait de ses bienfaits, et la condamnation qu'il encourrait, xvi, 4; aussi, quand le jour du méchant sera venu, il tombera dans la mort éternelle, ii, 18; vii, 27; ix, 18; xxi, 16, et « quand l'impie sera mort, il n'y aura plus d'espérance. » xi, 7.

Dans ce court résumé de l'enseignement eschatologique de Salomon, nous voyons donc solennellement professé ce grand dogme de la vie future, avec ses récompenses et ses châtiments sans espérance et, par là même, éternels. Par conséquent, ce n'est point là un dogme inconnu dans l'Ancien Testament, ni une vérité sans importance; l'auteur sacré y est revenu assez souvent, et a pris assez de soin pour la graver dans l'intelligence de son disciple.

Morale du Livre des Proverbes.

Les Proverbes sont surtout un livre de morale: « qui liber, si bene intelligatur, ad mores pios informandos pene totus valebit (1). » On y trouve quantité d'observations typiques et de conseils, qui établissent de nombreux points de contact entre ce livre et ceux des moralistes postérieurs, comme on s'en rendra compte par quelques unes des citations que nous avons faites dans le commentaire.

Nous rangerons sous trois titres la doctrine morale des Proverbes : devoirs de la vie morale en général, devoirs de la vie domestique, devoirs de la vie civile.

I. — *Devoirs de la vie morale en général.* Ils comprennent l'ensemble de nos obligations envers Dieu, envers le prochain et envers nous-mêmes.

1° Les devoirs envers Dieu sont intérieurs et extérieurs. Ces derniers ne sont mentionnés qu'en passant, iii, 9-10, tant, à cette époque de la construction du Temple, la loi cérémonielle était profondément entrée dans la vie du peuple hébreu. Salomon insiste surtout sur le culte intérieur, sur les sentiments du cœur, desquels Dieu se tient plus honoré que de tous les sacrifices. En tête de tous ces devoirs, doit marcher ce que l'ancienne loi appelle la *crainte de Dieu*, c'est-à-dire non pas ce sentiment de frayeur qui convient mieux à des esclaves qu'à des enfants, mais ce sentiment complexe qui se compose de respect, d'obéissance, de dévouement, de frayeur aussi, mais encore plus d'amour. C'est par là qu'il faut commencer; Salomon fait même de cette maxime l'épigraphe de ses Proverbes, comme il en fera la conclusion de son Ecclésiaste, et il ne se lasse pas de la redire, i, 7; ix, 10; xv, 33; xix, 23; parce que cette crainte, comme la sagesse dont elle est le commencement, procurera à l'homme la force et la vie, xiv, 26, 27. Plus tard, les Apôtres aussi mettront sans cesse en avant cette crainte de Dieu, telle que l'enseigne Salomon. Act., ix, 31, II Cor., v, 11; vii, 1; Eph., v, 21.

A ce premier sentiment, il faut joindre la *confiance*, iii, 5, 6, qui s'en remet pour tout au bon plaisir de Dieu, xii, 21; confiance, du reste, bien placée, car avec le secours de Dieu, rien n'est à craindre, xviii, 10, et la

(1) S. Aug. *Speculum, in Prov.*

force qui nous est donnée est aussi grande que notre faiblesse native, XXIX, 25.

Ce sont donc les *sentiments du cœur* que Dieu réclame avant tout, de ce cœur qu'il aime à mettre à l'épreuve, XVII, 3, dont il examine les pensées, XV, 26, qui nous rend agréables ou détestables à ses yeux, XI, 20, et qu'il nous faut par conséquent garder avec un soin jaloux, IV, 23. De là suit que Dieu préfère les simples prières du juste qui a le cœur pur, aux riches offrandes de l'impie qui a le cœur dépravé, XV, 8; XXI, 27; et en général, la justice et la charité lui sont plus agréables que les victimes, XXI, 3. Celui qui a ces heureuses dispositions de justice et d'innocence, en sera récompensé par une joie inaltérable, XV, 15, sa vie sera un « festin continuel », et il sera l'ami du roi des cieux, XXII, 11.

Il ressort clairement de ces quelques indications, que, dans l'ancienne loi, le culte de Dieu ne se réduisait pas à un simple formalisme; quand plus tard le Sauveur dira que le Père « cherche des adorateurs en esprit et en vérité » Joan., IV, 23, il n'instituera donc pas une nouvelle manière d'adorer Dieu, il ne fera que transporter dans la nouvelle loi, en le perfectionnant, le culte intérieur que réclamait l'ancienne. Ainsi, ce sont les dispositions du cœur qui plaisent à Dieu; mais comme il y a, dans nos rapports avec lui, des faits d'un ordre surnaturel dont nous ne pouvons avoir conscience, nous sommes avertis de prendre garde à l'illusion, aussi facile qu'elle est dangereuse, XIV, 12; XVI, 25; XXI, 2.

Les *devoirs envers le prochain* sont intimement liés aux précédents, III, 3; XIV, 22. Dans notre propre intérêt, nous devons aimer le prochain, X, 12; XI, 17; lui vouloir et lui causer du mal est abominable devant Dieu, VI, 14, 19, et même le simple mépris caché au fond du cœur est condamnable, XIV, 21. Il faut aimer, non-seulement le riche qui ne manque pas d'amis, mais aussi le pauvre; car ce qu'on fait à ce dernier, en bien ou en mal, remonte jusqu'au Seigneur, XIV, 31; XVII, 5; XIX, 17; XXII, 22, 23, et nous serons traités comme nous l'aurons traité lui-même, XXI, 13; XXII, 16. Il déplaît également à Dieu qu'on déteste les ennemis, XXIV, 17, et il veut qu'on les traite avec charité, XXV, 21. A plus forte raison, est-il défendu de faire tort à qui que ce soit, par le vol, XXIX, 24, la médisance, IV, 24; XXVI, 20, ou le mensonge, XII, 22; XX, 17.

Envers nous-mêmes, les devoirs se résument à la fuite du mal et à la pratique des vertus morales.

Il n'est pas de précepte sur lequel Salomon insiste avec plus de force, que celui de la *fuite du vice*, et de ceux qui peuvent y entraîner le disciple de la sagesse; c'est la première de toutes les leçons qu'il donne, I, 10-18, et le but des conseils de la sagesse, II, 12; et qu'on ne compte point présomptueusement sur sa force de résistance, fuir est le plus sûr, IV, 14-17 : qu'on ne s'imagine point non plus convertir les méchants en se mêlant à eux, on perdrait sa peine, XXIII, 9; XXVII, 22. Le jeune homme doit donc veiller attentivement à ses fréquentations; il deviendra sage ou impie, suivant les compagnons qu'il choisira, XIII, 20; XXIV, 1.

Les vices dont Salomon veut détourner son disciple, sont ceux que nous appelons *péchés capitaux;* il y en a comme un traité complet dans les Proverbes.

L'*orgueil* est l'ennemi particulier de la sagesse, tandis que l'humilité en est la compagne, XI, 2, aussi ce vice met-il au-dessous des pires insensés,

XVII, 12; XXVI, 12. Il est une source de discordes parmi les hommes, XIII, 10, il est le propre de l'impie, XII, 2; Dieu, qui résiste aux superbes, démolira l'œuvre de l'orgueilleux, XV, 25, l'humiliera lui-même, XXIX, 23, et au milieu de son arrogante prospérité, il lui préfère le pauvre sans prétention, XVI, 19; XIX, 1.

L'*avarice* et la cupidité : les richesses ne servent de rien à l'impie, X, 2; trompeuses et volages en cette vie, XXIII, 5, elles ne seront d'aucun secours au jour du jugement, XI, 4, 28. Dans quel but l'avare met-il donc sa maison en désordre? XV, 27.

L'*envie* : Salomon n'en dit qu'un mot, c'est la pourriture dans les os, XIV, 30.

La *luxure* fait l'objet de très-pressantes exhortations, auxquelles est consacrée une bonne partie de la première collection; le sage roi ne sait que trop l'influence que ce vice honteux peut avoir sur le cœur de son disciple. V, 1-19; VI, 24-35; VII, 5-23. Il ne veut pas que l'on combatte de front la tentation, la fuite est la seule défense efficace, II, 16-17, car la moindre étincelle suffit pour allumer l'incendie, VI, 27. Il signale sévèrement à la jeunesse tout ce qui peut la faire tomber dans le piége, les douces paroles, II, 16, les charmes extérieurs, VI, 25, le luxe effréné, VII, 16, 17, l'espoir de l'impunité, VII, 19-20, et même les prétextes religieux mis parfois en avant pour atténuer l'horreur du mal, VIII, 14. Pour que son enseignement soit plus frappant encore, Salomon fait la description d'une malheureuse chute dont il a été témoin, VII, 5-23, et il ne cesse pas de répéter que derrière ces satisfactions criminelles, c'est la mort, mort temporelle du corps, mort éternelle de l'âme, II, 18; V, 5; VII, 27 XXIII, 27, 28, mort qu'on n'évitera qu'en se tenant sur ses gardes, XXIII, 28, à moins que Dieu ne permette la chute en punition de fautes précédentes, XXII, 14. Ces austères leçons seraient aujourd'hui encore d'une souveraine utilité; combien de jeunes gens auraient plus de courage pour sacrifier le plaisir au devoir, s'ils pouvaient connaître à l'avance, tel que le leur décrit Salomon, le chemin honteux par lequel on veut les faire passer, et le terme où les entraînera la passion!

L'*intempérance* se rattache au vice précédent : elle y conduit, XX, 1; XXIII, 33, mais aussi elle aboutit à la misère, XXI, 17; XXIII, 20, 21, et dégrade l'homme, XXIII, 31-35.

La *colère* rend insupportable, XVIII, 14; XXVII, 3, et il faut fuir l'homme emporté, XXII, 24, car il suscite les querelles comme le bois attise le feu, XXVI, 21.

La *paresse* est un vice des pays où la vie est facile, comme l'Orient; chez les Juifs cependant, en qui les mœurs étaient plus actives, elle ne devait pas avoir droit de cité; aussi Salomon la poursuit-il à outrance, dans tous les endroits de son livre. Le paresseux est un homme sans énergie et sans caractère. XIII, 4; XXI, 25, 26; il se tourne dans sa couche comme une porte sur ses gonds, XXVI, 14, et n'a pas même le courage de porter la main à sa bouche, XXVI, 15; pour se dispenser de travailler, il voit des dangers partout, XXII, 13; XXVI, 13, et si on l'emploie à quelque œuvre, sa nonchalence le rend aussi agaçant que « le vinaigre sur les dents, et la fumée dans les yeux. » X, 26. En somme, le paresseux n'est qu'un être méprisable, X, 5, et le plus sot des hommes, XXII, 11, ce qui ne l'empêche pas de se croire plus sage que sept docteurs à sentences,

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

XXVI, 16. Il mérite donc d'être renvoyé à l'école d'un être sans raison; la fourmi, VI, 6-8, afin d'y apprendre que, si l'abondance est la suite du travail, la misère est la conséquence de la paresse, VI, 9-11; X, 4, XXIV, 30-34; XXVIII, 19.

Un dernier vice que Salomon ne pouvait manquer de signaler, tant il est fécond en tristes conséquences, c'est l'*intempérance de la langue*, cette langue qui a en son pouvoir la vie et la mort, XVIII, 21. Si on ne la retient pas, l'âme est comme une ville ouverte, XXV, 28, tandis que garder sa langue, c'est garder son âme, XIII, 3; XXI, 23, éviter le péché, X, 19, accroître ses biens, XIV, 23, et passer pour sage, alors même qu'on serait insensé, XVII, 28. Cette doctrine est absolument identique à celle que l'Apôtre S. Jacques rappellera dans son épître aux premiers chrétiens.

En travaillant à éviter ou à combattre ces vices, le disciple de la sagesse acquerra, avec l'aide de Dieu, les vertus opposées : il se défiera de lui-même, III, 7, ne montrera que douceur et simplicité dans ses rapports avec le prochain, XV, 1; X, 9, et s'attirera ainsi la faveur de Dieu, III, 32, 34.

II. — *Devoirs de la vie domestique*. Salomon prend l'*enfant* à son berceau, et veut qu'au sanctuaire de la famille, sur les genoux du père et de la mère, il reçoive les premières et les plus profitables leçons de vertu, I, 8; IV, 1-3; VI, 20; X, 1; XV, 20, car ce sont les premières habitudes contractées qui persévèreront durant la vie entière, XXII, 6. Mais il faut que cette éducation soit ferme, « la sottise est liée au cœur de l'enfant; pour l'en chasser, il faut la verge de la discipline » XXII, 15, c'est-à-dire, la correction jointe à l'instruction et au conseil, et non la correction aveugle et brutale qui ne profite à personne. Corriger l'enfant, c'est le rendre meilleur, XIX, 18; XXIII, 13; lui épargner la correction est une coupable faiblesse contraire à la véritable affection, XIII, 24. L'enfant doit donc s'y soumettre, s'il veut éviter le malheur, XXIX, 1, et faire un jour la joie de ses parents, XXIII, 25; XXIX, 17. On doit d'ailleurs étendre au prochain en général cet office de la correction fraternelle, si fécond en heureux résultats, XVII, 10; XXVII, 6; XXVIII, 23.

Les enfants ne doivent pas, de leur côté, oublier les devoirs impérieux qu'ils ont à remplir vis-à-vis de leurs parents : tout mauvais traitement à leur égard a la malice de l'homicide, XXVIII, 24, entraîne pour l'enfant la honte et le malheur, XIX, 26, et ensuite la mort, XX, 20.

Il faut aussi se préoccuper des *serviteurs* qui, par leur intelligence, peuvent souvent rendre d'éminents services à la famille, XVII, 2; sans les traiter durement, il faut les élever sévèrement, XXIX, 21, de peur qu'ensuite il ne se révoltent, ou n'asservissent leurs maîtres, XIX, 10, soit par une oppression violente, soit par une influence exagérée.

C'est de la *mère de famille* que dépendent presque exclusivement la paix, le bonheur, et la prospérité de la maison. La paix du foyer domestique est le plus précieux des biens, XVII, 1; rien de pire par conséquent qu'une femme acariâtre et querelleuse; Salomon, rappelant probablement un proverbe qui circulait de son temps, la compare à « un toit qui laisse continuellement goutter l'eau dans la maison » XIX, 13; XXVII, 15. En pareil cas, mieux vaudrait pour le mari vivre confiné dans le coin d'un réduit solitaire, XXI, 9; XXV, 24, ou s'enfuir dans le désert, XXI, 19.

Il faut faire tout au monde pour obtenir une bonne épouse, douce, XI, 16, active au travail, XII, 4, capable par ses vertus de fonder une maison, et

non de la détruire, XIV, 1. C'est là pour l'homme un bien inestimable, XVIII, 22, plus précieux que tous les trésors de la terre, XXXI, 10. Le petit poëme qui termine le livre nous fera le portrait d'une mère de famille parfaite. C'est une femme d'un rang élevé dans la société : l'auteur l'a choisie dans cette classe, pour montrer que le travail, le soin du foyer, la vigilance, doivent être l'apanage des grands aussi bien que des petits. L'épouse sera donc la reine de la maison : elle y fera régner la paix, l'ordre et l'abondance, pendant que son mari se consacrera à la gestion des affaires publiques, s'il occupe une place importante dans le monde, XXXI, 23, ou s'appliquera aux travaux de l'agriculture, s'il est d'un rang plus modeste, XXVII, 23. Une telle femme, un tel trésor, est par excellence l'œuvre de Dieu; « la maison et les richesses viennent des parents, mais c'est le Seigneur seul qui donne une épouse prudente », XIX, 14 : il faut donc la lui demander, si l'on veut une famille qui prospère, XX, 7.

Entre la famille et la société, se place un ordre intermédiaire de relations, qui jouent un grand rôle dans la vie morale, ce sont les *relations de l'amitié :* Salomon en parle longuement. Pour lui, l'amitié est le charme de la vie, XXVII, 9, car l'ami véritable est fidèle, XI, 13; XXVII, 10; il sacrifie ses intérêts et son plaisir à ceux de son ami, XII, 26; il l'aime jusqu'à lui dire la vérité sans déguisement, sachant que « les blessures d'un ami valent mieux que les baisers hypocrites de l'ennemi, » XXVII, 6. Son affection toujours constante, s'élève dans le péril jusqu'à la tendresse d'un frère, XVII, 17; l'amitié établit ainsi entre deux cœurs un lien plus fort que celui du sang, XVIII, 24, et alors « le frère aidé de son frère est une ville forte, » XVIII, 19.

Le méchant, au contraire, n'a pas un tempérament d'ami; il fera attendre jusqu'au lendemain ce qu'il peut donner le jour même, III, 28, il méprisera follement ceux qui l'aiment, XI, 12, leur fera du mal, rien que pour se divertir, XXVI, 19, les trahira, III, 29, et les séduira pour les entraîner dans la voie du mal XVI, 29.

III. — *Devoirs de la vie civile.* Ces devoirs se rapportent aux rois, aux sujets, et à leurs relations mutuelles.

Salomon, tout prince oriental et absolu qu'il était, ne fait pas du *roi* un despote indépendant. Il commence par lui rappeler qu'il relève de Dieu, VIII, 15, et à cinq reprises différentes, il lui redit que l'unique moyen d'affermir son trône, c'est de se montrer juste et bon, XVI, 12; XX, 28; XXV, 4, 5; XXIX, 4, 14. Le bon prince s'inspire des oracles divins, XXV, 2, ce qui fait que Dieu semble parler par sa bouche, XVI, 10. Il déteste les impies, XVI, 12; contre eux, sa colère est terrible comme le rugissement du lion, XVI, 14; XIX, 12; il poursuit le mal avec rigueur, XX, 8, 26, il fait d'autre part sentir aux bons sa clémence et sa bienveillance, XVI, 15; XIX, 12, et s'honore d'être le protecteur des faibles, XXXI, 7-9.

Il sait que les exactions soulèvent les peuples, et que les princes nombreux qui pressurent une nation, sont un fléau de Dieu, XXVIII, 2; il doit donc se montrer généreux, éviter la cupidité, et trouver dans ce désintéressement le secret d'un long règne, XXVIII, 16. Il veille aussi à ne pas imiter ces rois qui, par sottise, deviennent oppresseurs, XXVIII, 16, et, par leur impiété, sont pour un peuple « des lions rugissants et des ours affamés. » XXVIII, 15; XXIX, 2. Il garde fidèlement les secrets d'Etat, XXV, 3,

fuit l'ivresse qui les lui ferait trahir, XXXI, 4, et causerait la ruine de on peuple, 5.

Il est souverainement important pour le roi de s'entourer de ministres de *conseillers* dignes en tout de sa confiance. Il en choisira donc d'intelgents, XIV, 35, d'intègres, XXV, 13, n'entreprendra aucune affaire de onséquence sans leurs conseils, surtout la guerre, dont l'heureuse issue épend des sages résolutions, XXIV, 6. Il n'en prendra jamais d'incaables, XXVI, 6, ni de méchants, XXIX, 12, et se souviendra qu'il n'y a pas e bon gouvernement sans chef qui commande, et sans nombreux et sages onseillers : le salut du peuple est à ce prix, XI, 14. Avec l'aide de tous es ministres, le roi doit assurer, par l'abondance et la bonne police du ays, la prospérité et la multiplication des familles; car à l'augmentation t à la diminution de la population sont attachés la gloire ou la honte du riuce, XIV, 28.

Les *juges* de l'époque n'étaient pas apparemment à la hauteur de leur nission : Salomon s'applique exclusivement à les mettre en garde contre a corruption. Loin d'eux les présents, XVII, 23, et la partialité, XVIII, 5; XXIV, 23; autrement, ils en viendront à vendre leur conscience pour une ouchée de pain, XXVIII, 21, à absoudre le coupable et à condamner l'innocent, ce qui est aux yeux du Seigneur le comble de l'abomination, XVII, 15.

Les *témoins*, qui ne sont appelés qu'accidentellement en justice pour leurs dépositions, sont encore plus exposés à trahir leur devoir. Pas de ces témoins qui parlent à la légère et sans réflexion, XII, 19, ni surtout qui trompent, XII, 17; XIV, 5, 25; XXIV, 28. Tromper ainsi devant les juges, c'est être homicide, XXV, 18, et encourir un châtiment certain, XIX, 5; XXI, 28.

Dans le *commerce*, que l'équité et la bonne foi président aux transactions. Dieu maudit celui qui commet la fraude dans les échanges, XI, 1; XX, 10, 23. Accaparer les grains en temps de disette pour les revendre plus cher, XI, 26, et s'enrichir par l'usure et l'intérêt sordide, XXVIII, 8, sont encore deux causes de ruine.

Salomon a dit en général que, par affection pour son ami, il faut savoir sacrifier son propre intérêt. Il met pourtant une restriction sur un point où il veut qu'on prenne pour guide la prudence plutôt que la générosité, c'est quand il s'agit de se porter *caution*. Humainement parlant, dans la plupart des cas, c'était rendre un mauvais service, que de fournir à quelqu'un le moyen de faire des dettes, en s'exposant grandement soi-même; quand en effet on ne pouvait faire honneur à la dette ou à la caution, on courait risque d'être dépouillé par le créancier, comme le permettait la loi. L'esprit de la législation était ainsi de porter chacun à se suffire par lui-même, sans grever ni l'avenir ni la bourse du prochain. Salomon dit que les insensés sont seuls à s'applaudir quand ils se sont faits caution, XVII, 18; XXII, 26, que par là on s'expose beaucoup, XI, 15, qu'on peut être dépouillé de tout, XX, 16; XXVII, 13, et que quand on a répondu pour un autre, il faut le presser de s'acquitter au plus vite, VI, 1-5.

La société se compose de riches et de *pauvres;* Dieu l'a établi ainsi, XXII, 2. Le riche doit prendre soin du pauvre, et même tâcher de le tirer de la pauvreté; car si la pauvreté est un élément social dont Jésus-Christ proclamera plus tard la permanence, Matt., XXVI, 11, le pauvre lui-même n'est point nécessairement enchaîné à son état : il peut en sortir par son

travail, et l'homme riche et intelligent ne peut faire un plus noble emploi de ses facultés, qu'en aidant ses frères à améliorer leur sort.

Le sage de l'ancienne loi demande d'être préservé de la pauvreté ; il ne faut pas nous en étonner, le Fils de Dieu n'était pas encore venu ici-bas « afin de la prendre pour épouse, et d'en avoir un grand nombre de fils qui fussent parfaits », comme dira S. François d'Assise, et personne n'avait encore communiqué aux hommes le goût, la force « d'aimer madame la pauvreté par-dessus toutes choses. » Il ne veut pas non plus de la richesse, préférant la médiocrité, qui n'expose ni à l'orgueil, ni au blasphème, XXX, 8, 9.

Enfin, *l'État* lui-même est prospère, si la justice y règne, XIV, 34, et si les justes y dominent, XI, 11 ; XXVIII, 12. Les impies, au contraire, renversent tout, XI, 11 ; XXVIII, 12, et « ce qui rend les peuples misérables, c'est le péché. » XIV, 34, paroles profondes, qui sont le dernier mot de la politique de Salomon, et dont bien des décadences ont montré jusqu'à ce jour l'effrayante justesse.

Tel est, rapidement esquissé, tout l'ensemble des devoirs, comme les retracent les Proverbes. Relativement à leur accomplissement, les hommes se partagent en deux grandes classes, les uns qui y trouvent la vie, les autres la mort, X, 16 ; XII, 28 ; les premiers, ce sont les justes, les sages ; les autres sont les impies et les insensés ; les uns marchent à la lumière, les autres dans les ténèbres, IV, 18, 19 ; les uns tendent au bien, les autres au mal, XIII, 21 ; les uns vivent dans la joie de la conscience, les autres dans la crainte et le remords, XIX, 15 ; les uns sont persécutés ici-bas, les autres triomphants, mais pour un moment, XIV, 19 ; les uns mettent toute leur espérance au-delà de la mort, les autres cherchent dès à présent leur bonheur dans le mal, XIV, 32 ; les uns enfin seront éternellement récompensés, les autres bientôt renversés, XIV, 11. Telles sont les grandes lignes de ce *dualisme du bien et du mal,* qui se partage le monde, et forme comme la trame du livre des Proverbes. A chaque verset, cette antithèse revient sous une image ou sous une autre, rappelant à l'homme que sur la terre, le bien marche côte à côte avec le mal, et que dans l'autre vie seulement, l'ivraie sera séparée du bon grain.

Ce sera l'idée fondamentale du livre où S. Augustin décrit les deux cités, établies par deux amours différents, celui de Dieu et celui de la créature : « Illa in seipsa, hæc in Domino gloriatur... Illa in gloria sua exaltat caput suum, hæc dicit Deo : Gloria mea, et exaltans caput meum. Illi in principibus ejus, vel in eis quas subjugat nationibus, dominandi libido dominatur ; in hac servient invicem in caritate, et præpositi consulendo, et subditi obtemperando... In illa sapientes ejus secundum hominem viventes, aut corporis aut animi sui bona, aut utriusque sectati sunt... In hoc autem, nulla est hominis sapientia nisi pietas, qua recte colitur verus Deus, id expectans præmium in societate sanctorum non solum hominum, verum et angelorum, ut sit Deus omnia in omnibus (1) ». Ces paroles résument admirablement la lutte du bien et du mal, de la sagesse et de la folie, que décrivent les Proverbes.

Nous pouvons conclure, en terminant cet exposé, que, par l'élévation de

---

(1) *De Civ. Dei.* XIV, 28.

doctrine sur la divine sagesse, par la variété, l'universalité et l'importance de ses enseignements moraux, ce livre tient bien son rang parmi les écrits sacrés. L'idée qu'il nous donne de la sagesse de Salomon, indépendamment de l'inspiration divine, n'est point au-dessous de celle que nous nous fait concevoir le livre des Rois, et seule, la Sagesse incréée, après avoir prêté son langage au plus sage des rois, aura droit de dire un jour aux hommes : « Ecce hic plus quam Salomon. »

V

VERSIONS ET COMMENTAIRES

I. — La version des Septante est du plus haut intérêt, tant à cause de son antiquité que de ses différences avec le texte hébreu. Nous avons vu qu'elle a fait quelques transpositions et quelques changements, parfois elle est obscure, le texte hébreu n'est pas très-heureusement rendu ou il est paraphrasé, mais en général elle suit fidèlement l'original. Le texte grec qui fait loi dans l'Eglise est tiré d'un manuscrit du Vatican (II), et porte l'approbation de Sixte V, 1587; ce sont les LXX *vaticani*. Il y a ensuite le texte de Complut, édité par le cardinal Ximénès, 1517, et celui de Grabe, édité à Oxford, 1707, d'après un manuscrit d'Alexandrie (III).

Les traductions d'Aquila, Théodotion et Symmaque, du second et du troisième siècle, se suivent d'assez près, et sont d'un précieux secours pour lever les difficultés des Septante.

La version de Venise, *Veneta*, est due à un auteur inconnu du IXe siècle; elle est en grec attique, et suit servilement le texte massorétique : elle ne représente par conséquent que l'hébreu tel qu'il était il y a 900 ans. Elle fut éditée à Venise au XIVe siècle.

La Peschito suit les Septante beaucoup plus que l'hébreu; la version chaldéenne se rapproche au contraire de ce dernier, sans s'éloigner beaucoup cependant de la version syriaque.

La Vulgate, dans laquelle S. Jérôme donne autant que possible l' « hebræa veritas », abandonne pourtant quelquefois le texte fondamental pour les Septante, ce qui s'explique par ce fait que S. Jérôme tenait à s'écarter le moins qu'il pouvait de la version italique, faite elle-même d'après les Septante; c'est pourquoi il reproduit ordinairement les versets grecs qui ne sont pas dans l'hébreu. Il a pu aussi en certains cas regarder la leçon des Septante comme représentant un texte hébreu plus authentique que celui qu'il avait entre les mains.

II. — Les Pères n'ont point commenté *ex professo* le livre entier des Proverbes. S. Ambroise n'explique qu'un passage, XXX, 18, et l'éloge de la Femme forte. S. Augustin commente aussi ce dernier chapitre, mais en l'appliquant à l'Eglise. Toutefois, ce livre est un de ceux que les Pères ont cité davantage à cause de la variété des sujets qu'il traite. Les écrits de S. Grégoire le Grand, le Pastoral en particulier, sont, pour ainsi dire, constellés de Proverbes de Salomon.

Les premiers commentaires complets sont ceux de Salazar, 1636; *In*

Proverbia Salomonis commentarius, de Cornelius a Lapide, que tout le monde connaît; des deux Jansénius, de Gand et d'Ypres; et de Maldonat, *Comment. in præcipuos libros N. T.*

Bossuet a donné sur les Proverbes des notes courtes et substantielles; il les cite beaucoup, surtout dans sa Politique.

Les Rabbins ont aussi commenté ce livre : le meilleur de leurs travaux est le commentaire d'Aben Ezra, édité en 1620 à Milan.

L'exégèse protestante a donné sur les Proverbes un grand nombre de commentaires représentant tous les genres de critique, depuis la plus orthodoxe et la plus respectueuse pour les livres saints, jusqu'à la plus radicale.

Un des premiers et des plus célèbres est l'ouvrage de Mélanchthon, *Explicatio Proverbiorum*, écrit dans le goût du temps, avec des remarques homilétiques et théologiques.

Puis viennent parmi les auteurs principaux :

A. Schultens, *Proverbiorum Salomonis versionem integram ad hebræum fontem expressit, atque comment. adjecit*, 1748.

Les deux Michaelis, Chr. Ben. 1720, et J. D. 1778.

Umbreit, *Commentaire philologique, critique et philosophique sur les Proverbes de Salomon*, 1826.

Ewald, *les Livres poétiques*, 1837, critique rationaliste.

Maurer, *Comm. grammat. critic. in Proverbia*, 1841.

Bertheau, *Die Sprüche Salomo's*, Leipzig, 1847, explique le sens grammatical et littéral avec précision, et sert de guide aux commentateurs venus après lui. Il a une bonne préface où la forme du livre est examinée dans tous ses détails.

Hitzig. *Die Sprüche Sal. übersetz. und ausgelegt.* 1858, critique par trop arbitraire et aventureux.

Zœckler, *Die Sprüche Salom* dans le *Theolog. homilitsch. Bibelwerk*, Leipzig, 1867. Très-bon commentaire littéral, notant à la fin de chaque chapitre les principales vérités dogmatiques et morales qu'il renferme, et les faisant suivre de réflexions homilétiques empruntées aux auteurs protestants.

E. H. Plumptre, *The Proverbs, Commentary and critical Notes*, dans *The Speaker's Commentary*. Commentaire littéral, sobre et précis, avec d'intéressantes notes littéraires et historiques, aussi orthodoxe que possible.

F. Delitzsch, *Das Salomonische Spüchbuch*, Leipzig, 1873, avec la collaboration de Fleischer, consacre aux Proverbes un gros volume où il s'applique, avec une érudition qui n'a plus à faire ses preuves, à mettre en lumière le sens de l'hébreu, à l'aide de nombreux et heureux rapprochements philologiques. Le commentaire est précédé d'une savante préface où les Proverbes sont étudiés au point de vue du fond et de la forme.

Ed. Reuss, *Le Livre des Proverbes*, Paris, 1878. Préface dans le sens du rationalisme le plus avancé. La traduction de l'hébreu laisse à désirer. Les notes, assez courtes d'ailleurs, ne sont pas toujours marquées au coin de la convenance, et sentent trop le parti pris de ne voir dans les Proverbes qu'un livre vulgaire.

Les commentaires catholiques modernes sont aussi brefs que rares : nous n'avons guère à signaler que *Das Buch der Sprüche*, de Loch et

Reischl, dans le genre des commentaires classiques de Ménochius et d'Allioli.

Nous avons puisé dans les ouvrages les plus importants, parmi ceux que nous venons de citer, de quoi nourrir et enrichir notre commentaire, sans le surcharger.

Dieu veuille que ce travail puisse offrir quelque utilité à ceux qui entreprendront l'étude des Proverbes, et soit comme un témoignage de profonde reconnaissance envers les maîtres qui ont inspiré à notre jeune génération cléricale le goût des saintes et nobles études; c'est toute l'ambition du plus humble de leurs disciples, heureux de redire avec Salomon à ceux qui ont partagé les mêmes leçons :

Gloria filiorum patres eorum.

LE LIVRE DES PROVERBES

APPELÉ *MISLE* PAR LES HÉBREUX

CHAPITRE I

Titre du livre et but que l'auteur s'est proposé (℣℣. 1-6). — Idée fondamentale de la doctrin de l'ouvrage : la crainte du Seigneur (℣. 7). — Recommandation générale (℣℣. 8-9). — Fuir tout d'abord la compagnie des méchants, dont les crimes causent la perdition (℣℣. 10-19). — La Sagesse prend elle-même la parole, et proclame les châtiments de ceux qui ne répondront pas à son appel (℣℣. 20-33).

1. Parabolæ Salomonis, filii David, regis Israel.
2. Ad sciendam sapientiam, et disciplinam,
3. Ad intelligenda verba prudentiæ, et suscipiendam eruditionem doctrinæ, justitiam, et judicium, et æquitatem :
4. Ut detur parvulis astutia, adolescenti scientia et intellectus.

1. Paraboles de Salomon, fils de David, roi d'Israël,
2. Pour connaître la sagesse et la discipline,
3. Pour comprendre les paroles de la prudence, et recevoir la connaissance de la doctrine, la justice, le jugement et l'équité;
4. Pour que les petits aient le don de la finesse, et le jeune homme, celui de la science et de l'intelligence.

Titre et but de l'ouvrage, son importance, I, 1-6.

CHAP. I. — 1.— *Parabolæ*, משלי *mishlei*, (Voir l'introduction). — *Filii David*, dont il avait reçu la vie, la royauté, et surtout l'éducation conforme aux principes de la sagesse, comme il se plaît à le rappeler IV, 4. — *Regis Israel*, se rapportant à Salomon, d'après la ponctuation massorétique.

2. — Les ℣℣. 2-6 indiquent le but que l'auteur s'est proposé en écrivant ses proverbes; s'ils étudient la sagesse, les simples, פתאים, *petaim*, deviendront des enfants, נער (4), *nahar*, capables de science et de prudence, et l'enfant devenu un sage חכם, *chocam*, (5), pourra s'élever jusqu'à l'interprétation des paraboles et des énigmes les plus difficiles. — *Sapientiam*. La perfection intellectuelle et morale, dans l'ordre de la nature et de la grâce. — *Disciplinam* מוסר, *mousar*, παιδείαν, la correction, l'éducation, le moyen pratique d'arriver à la sagesse. Ce mot sera employé bien souvent dans le livre, comme synonyme de la sagesse elle-même.

3. — *Prudentiæ*, בינה, *binah*, de בין, *bain*, inter, le discernement entre le bien et le mal, le vrai et le faux. — *Eruditionem doctrinæ*. Hébr : la discipline de la prudence. LXX : στροφαλόγων, que S. Jérome traduit (in cap. XVI *Ezech.*) : « versutias sermonum »; c'est la prudence qui interprète les paroles énigmatiques. — *Justitiam et judicium*. « Amat Scriptura illa duo simul ponere... Si proprie dicantur, aliquid interesse non dubito, ut judicium custodire dicatur qui recte judicat, justitiam vero facere qui agit. » S. Aug. In Ps. CV. — *Æquitatem*. Heb. : « Les règles » qui dirigent la conduite. LXX « Pour interpréter les difficultés des discours, connaître la vraie justice et diriger le jugement. »

4. — *Parvulis*. Héb. : פתאים, *petaim*, du verbe פתה, *patah*, ouvrir : ceux qui sont ouverts à toute influence, bonne ou mauvaise,

5. En les écoutant, le sage deviendra plus sage, et celui qui est intelligent deviendra capable de gouverner.

6. Il pénètrera les paraboles, les discours mystérieux, les paroles des sages et leurs énigmes.

7. La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse; ce sont les insensés qui méprisent la sagesse et la doctrine.

8. Ecoute, mon fils, les instructions de ton père, et n'abandonne pas la loi de ta mère.

5. Audiens sapiens sapientior erit; et intelligens gubernacula possidebit.

6. Animadvertet parobolam, et interpretationem, verba sapientum, et ænigmata eorum.

7. Timor Domini, principium sapientiæ. Sapientiam, atque doctrinam stulti despiciunt.

Ps. 119, 10; *Eccl.* 1, 16.

8. Audi, fili mi, disciplinam patris tui, et ne dimittas legem matris tuæ :

---

les simples, les naïfs, LXX : ἄκακοι, les innocents, et par conséquent les petits enfants — *Astutia*, l'habileté, dans le sens de l'Apôtre : « Cum essem astutus, dolo vos cepi. » II Cor. XII, 16. — *Intellectus*, Hébr. : la réflexion. Cf. Ps. XVIII, 8 : « Sapientiam præstans parvulis. » La sagesse païenne ne s'adressait qu'aux privilégiés; c'est le propre de la sagesse divine de s'abaisser jusqu'aux petits : « Sinite parvulos venire ad me. » Marc., X, 14, et d'inspirer au cœur de ceux qui les instruisent un amour incomparable « Congruamus eis per fraternum, paternum maternumque amorem. » S. Aug. De catechiz. rud. 12.

5. — *Sapientior erit.* Hébr : augmentera sa doctrine. Cf. Coloss., I, 10 : « Crescentes in scientia Dei. » — *Gubernacula*, métaphore empruntée à l'art du pilote. La sagesse apprend à se conduire soi-même sur la triple mer du monde, de notre cœur et de la vie humaine, S. Basile, et à conduire les autres, si on y est appelé. XX, 18.

6. — *Animadvertet.* Hébr. : « pour comprendre la parabole » : ce verset dépend toujours du premier. — *Interpretationem*, c'est-à-dire, le discours qui a besoin d'interprétation, מליצה, *melitsah*, le discours contourné et obscur, comme traduisent les LXX : σκοτεινὸν λόγον. — *Ænigmata.* Le comble de la sagesse était d'envelopper des vérités ou des faits dans des paroles mystérieuses ou énigmatiques, et de résoudre ces énigmes (Loch). Voir la plus ancienne parabole : Jug., IX, 8, et une énigme, XIV, 14.

PREMIÈRE PARTIE

AVERTISSEMENTS DE LA SAGESSE. — ÉPIGRAPHE, I-IX.

7. — *Timor Domini.* C'est la maxime fondamentale du livre. La sagesse est un don que Dieu ne donne qu'à ceux qu'il aime, Eccli., I, 10. Pour l'obtenir, il faut donc commencer par le craindre et le servir. La crainte de Dieu, ici comme en général dans l'Ancien Testament, ne doit pas être restreinte à un simple sentiment de frayeur. « Discendus Dei timor est, quia docetur. Non enim in terrore est, sed in ratione doctrinæ. Neque ex trepidatione naturæ, sed præceptorum observantia, et operibus vitæ innocentis, et cognitione veritatis incundus est... Nobis timor Dei omnis in amore est; metum ejus dilectio consummat. » S. Hilar., In Ps. CXXII, 2. Cette crainte de Dieu, qui est le commencement de la sagesse, en sera aussi la plénitude, Eccli., I, 20. — *Sapientiæ.* Hébr. : de la science, employée comme synonyme de la sagesse. LXX ajoutent, comme Ps. CX, 10 : « Intellectus bonus omnibus facientibus eam » ; et pour la seconde partie du verset : « La piété envers Dieu est le commencement de la science, mais les impies méprisent la science et la discipline. » La sagesse avertit dès l'abord son disciple que les conseils et les exemples qui le détourneraient de son étude, viennent d'insensés dont il n'y a nul cas à faire. — *Stulti*, Hébr. : épais, lourds d'intelligence.

Premier groupe d'exhortations, I-8. III-35.

1° Exhortation à fuir les sentiers du vice, I, 8-19.

8. — *Fili mi.* Ces mots, qui commencent chacune des instructions de Salomon, indiquent que les relations du maître au disciple de la sagesse sont essentiellement paternelles. — *Patris tui... matris tuæ.* L'enseignement de la sagesse doit être traditionnel dans la famille, et le père et la mère sont les premiers et les plus efficaces éducateurs de l'enfant, quand surtout l'exemple vient à l'appui du précepte.

9. — *Gratia capiti tuo.* Hébr. : une cou-

9. Ut addatur gratia capiti tuo, et torques collo tuo.

10. Fili mi, si te lactaverint peccatores, ne acquiescas eis.

11. Si dixerint : Veni nobiscum, insidiemur sanguini, abscondamus tendiculas contra insontem frustra :

12. Deglutiamus eum sicut infernus viventem et integrum quasi descendentem in lacum.

13. Omnem pretiosam substantiam reperiemus, implebimus domos nostras spoliis.

14. Sortem mitte nobiscum, marsupium unum sit omnium nostrum.

15. Fili mi, ne ambules cum eis, prohibe pedem tuum a semitis eorum.

9. Ce sera comme un nouvel ornement à ta tête, et un collier autour de ton cou.

10. Mon fils, si les pécheurs t'attirent par leurs caresses, ne te laisse pas séduire.

11. S'ils disent : Viens avec nous, tâchons de répandre le sang, cachons sans raison des piéges contre l'innocent,

12. Dévorons-le tout vivant, comme fait l'enfer, et tout entier, comme celui qui descend au tombeau.

13. Nous trouverons toutes sortes de richesses précieuses, nous emplirons nos maisons de dépouilles.

14. Unis ton sort au nôtre, n'ayons qu'une même bourse à nous tous.

15. Mon fils, ne va pas avec eux, garde-toi de mettre le pied dans leurs sentiers.

---

ronne de grâce, στέφανον χαρίτων, symbole de la beauté morale qui se réflétera jusque sur le visage. Ces deux versets sont comme une recommandation générale, s'appliquant au livre tout entier.

10. — *Si lactaverint*, יפתו, *ipattou*, d'où פתי, *peti*, petit enfant : caresser pour séduire, comme on caresse un enfant; extension du sens indiqué ℣. 4. Delitzsch rapproche de ce mot le grec πείθειν, et le latin « patere ». — *Ne acquiescas*, conseil essentiel à l'acquisition de la sagesse.

11. — *Insidiemur sanguini*, locution elliptique.— *Abscondamus*, LXX : « Nous cacherons injustement dans la terre l'homme juste. » Allusion au sort de Joseph. Gen., XXXVII, 20. — *Frustra* חנם, *chinnam*, adverbe se rapportant au verbe et signifiant : sans motif, sans raison. Zœckler le joint à « insontem », ce qui donne le sens : contre celui qui est innocent en vain, que son innocence ne peut protéger contre nous. Ces complots de brigands ont existé de tout temps en Palestine, Jug., XI, 3. La parabole du samaritain, Luc., X, 30 en suppose la persistance du temps de Notre-Seigneur; sur la route de Jérusalem à Jéricho se trouvait même la caverne des assassins. Sepp., Vie de Notre-Seigneur, VI, ch. 15.

12. — *Infernus*, Héb. : comme le schéol. Sur la signification de ce mot, voir M. Fillion, Evang. sel. S. Matt. XVI, 18, com. Ici, le *schéol* est le gouffre où la colère divine engloutit vivants Coré et ses partisans. Num., XVI, 33. — *Integrum*, תמימים, *temimim*, non d'une intégrité morale, mais d'une intégrité corporelle, comme l'exige le parallélisme. LXX : « et effaçons sa mémoire de la terre », ce qui est l'effet pour la cause marquée dans l'hébreu. S. Aug. applique ces paroles à la victime du plus grand attentat que le monde ait vu : « Non ita obscurum est, ut de Christo et de possessione ejus Ecclesia sine laboriosa expositione non possit intelligi. Tale quippe aliquid Dominus ipse Jesus per evangelicam parabolam ostendit dixisse malos colonos : Hic est hæres, venite, occidamus eum, et nostra erit hæreditas. » De Civ. Dei, XVII, 20. Item S. Hier. Cfr. cette parole mise sur les lèvres du Messie : « Æstimatus sum cum descendentibus in lacum. » Ps. LXXXVII.

13. — C'est le but du massacre, et le commentaire vivant de : « Radix enim omnium malorum est cupiditas ». I Tim., VI, 10. — *Substantiam*, הון, *hon*, ce qui est facile, aisé, l'aisance. Delitzsch.

14. — Entente conforme à l'adage : τὰ τῶν φίλων κοινά. — *Sortem*, גורל, *goral*, les cailloux sur lesquels on écrivait les noms à tirer au sort : Jette ton sort, ton caillou avec les nôtres, afin de participer au partage, et d'abord à la conquête du butin.

15. — *Fili mi*, c'est l'autorité et la tendresse paternelles qui parlent; Héb. : Ne marche pas dans le chemin avec eux.

16. — Is., LIX, 7; Rom., III, 15. Ce verset manque dans LXX Vatic. Est-ce une raison

16. Car leurs pieds courent au mal, et se précipitent pour répandre le sang.

17. Mais c'est en vain qu'on jette le filet devant les yeux de ceux qui ont des ailes.

18. De même, c'est contre leur propre sang qu'ils tournent leurs efforts, c'est contre leurs propres âmes qu'ils trament des complots.

19. Telles sont les voies de tout homme cupide, elles perdent les âmes de ceux qui les suivent.

20. La sagesse parle hautement au dehors, et fait entendre sa voix sur les places.

21. Elle crie à la tête des foules,

16. Pedes enim illorum ad malum currunt, et festinant ut effundant sanguinem.

Isai. 59, 7.

17. Frustra autem jacitur rete ante oculos pennatorum.

18. Ipsi quoque contra sanguinem suum insidiantur, et moliuntur fraudes contra animas suas.

19. Sic semitæ omnis avari, animas possidentium rapiunt.

20. Sapientia foris prædicat, in plateis dat vocem suam.

21. In capite turbarum clamitat,

---

suffisante pour en soupçonner l'authenticité, comme fait Hitzig?

17. — C'est le premier proverbe, dans le sens strict du mot, que nous rencontrons. Il a donné lieu à plusieurs interprétations. 1° Quand les oiseaux voient tendre le filet, ils s'enfuient, et l'oiseleur a pris de la peine en vain. De même toi, mon fils, devant qui les méchants tendent si ouvertement leurs piéges, tiens-toi pour averti. (S. Greg., Jansenius, Bertheau, Delitzsch, etc.) Le proverbe aurait ainsi le sens de celui d'Ovide :

Quæ nimis apparent retia, vitat avis.

Mgr Gay en fait l'application morale à l'âme qui fuit la tentation avec les ailes de la vigilance et de la prière : « Les deux sont nécessaires, et si vous les joignez ensemble, vous comprendrez jusqu'où sont vraies ces douces paroles du sage : C'est en vain qu'on tend un filet devant les yeux de ceux qui ont des ailes. » Vie et Vert. chrét., I, p. 528. 2° Les oiseaux ont beau voir tendre le filet, ils n'ont les yeux que sur l'appât qu'ils convoitent; de même les méchants, uniquement préoccupés du butin, ne prennent point garde aux châtiments qui les menacent. (Umbreit. Zœckler, etc.). Ces deux explications rentrent bien dans le sens du texte. LXX : οὐ γὰρ ἀδίκως ἐκτείνεται, « ce n'est pas injustement que le filet est tendu devant les oiseaux » de proie qui préparent la mort des autres, et sont pris eux-mêmes dans le piége. Ainsi les complots des méchants tournent contre eux. Maurer. Le verset suivant en est la preuve.

18. — « Illi qui fraudes faciunt, ex eorum intentione non moliuntur aliquid contra seipsos, vel contra animas suas; sed ex justo Dei judicio provenit ut id quod contra alios moliuntur, contra eos retorqueatur, secundum illud (Ps., VII, 16) : Incidit in foveam quam fecit. » S. Thom. 2. 2, LV. 5. LXX « Car ceux qui participent au meurtre, s'amassent un trésor de maux, et la perte des hommes pervers sera déplorable. »

19. — C'est la conclusion de ce qui a été dit depuis ℣. 10. Heb. : « Tel est le sort de celui qui ne respire que rapine, בצע בצע, *botseah batsah,* rapientis rapinam, elle perdra l'âme de son maître », de celui qui la commet. LXX : « ceux-là perdent leurs âmes par impiété. » Car on ne peut faire tort au prochain sans offenser Dieu même.

2° Conduite et châtiment des insensés, ℣℣. 20-33.

20. — *Sapientia.* חכמות, *chocmot*, pluriel de majesté. La personnification de la sagesse suppose que, pour l'auteur des Proverbes, elle est ici quelque chose de supérieur à une simple propriété de l'âme humaine. Delitzsch. La suite du texte, surtout 26, 28, montre que cette sagesse personnifiée est la sagesse divine elle-même, le Verbe de Dieu, d'abord rédempteur, 23, 24, puis juge des méchants, 26, 28. Empruntant l'organe de Salomon, elle oppose sa voix à celle des méchants.

21. — *In capite turbarum.* המיות, *homiiot*, les endroits tumultueux, les places où se porte la foule. LXX ont lu : חומות, *chomot*, et traduisent : au sommet des murs. — *In foribus :* Heb. : « à l'ouverture des portes dans la ville » c'est-à-dire à l'intérieur, du côté de la ville. C'était là que tout le monde passait, et que se tenaient les assemblées, Ps., LXVIII, 13; CXXVI, 5, etc. LXX : « Elle

in foribus portarum urbis profert verba sua, dicens :

22. Usquequo parvuli diligitis infantiam, et stulti ea, quæ sibi sunt noxia, cupient, et imprudentes odibunt scientiam?

23. Convertimini ad correptionem meam : en proferam vobis spiritum meum, et ostendam vobis verba mea.

24. Quia vocavi, et renuistis; extendi manum meam, et non fuit qui aspiceret.

Isa. 65, 12 *et* 66, 4; *Jerem.* 7, 13.

25. Despexistis omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis.

26. Ego quoque in interitu vestro ridebo, et subsannabo, cum vobis id, quod timebatis, advenerit.

27. Cum irruerit repentina cala-

et fait retentir ses paroles à l'entrée des portes de la ville, disant :

22. O enfants, jusques à quand voulez-vous aimer l'enfance, jusques à quand les insensés désireront-ils ce qui leur est pernicieux, et les imprudents détesteront-ils la science?

23. Convertissez-vous à mes remontrances : alors je répandrai sur vous mon esprit, et vous ferai connaître mes paroles.

24. Mais j'ai appelé, et vous vous êtes détournés; j'ai tendu la main, et personne ne m'a regardé.

25. Vous avez méprisé tous mes conseils, et vous n'avez point tenu compte de mes réprimandes.

26. Et moi aussi, je rirai de votre perte, et je me moquerai, quand vous sera arrivé ce que vous redoutiez.

27. Quand soudain fondra le

---

crie du haut des murs, elle s'assied à la porte des grands, et aux portes de la ville, elle parle sans crainte, » VIII, 3. La sagesse de Dieu n'enseigne point une doctrine secrète, comme étaient les mystères du paganisme; « Illuminat omnem hominem. » Joan., I, 9; VII, 28, 37; « Prædicate super tecta, » Matth., X, 27. « Aliud argumentum conquirendæ sapientiæ, ipsa facilitas, quod obvia omnibus ac patens ultro occurrat quærentibus. » (Bossuet.)

22. — Heb. : « Jusques à quand, simples que vous êtes, aimez-vous votre simplicité? » la simplicité d'enfants qui ne possèdent pas encore la sagesse. — *Stulti*, Héb. : « jusques à quand les moqueurs aimeront-ils la moquerie? » C'est le second degré de la folie : ne pas posséder la sagesse, et se moquer d'elle. Delitzsch traduit heureusement לצים, *letsim*, moqueurs, par le terme moderne qui rend très-bien l'idée : les esprits forts ou libres-penseurs. — *Imprudentes odibunt*. La haine positive de la sagesse, troisième et suprême degré de la folie. LXX : « tant que les innocents s'attachent à la justice, ils n'auront point de honte » : par conséquent, s'ils s'adonnent à la folie et à l'impiété, ils auront à rougir, comme le suppose l'hébreu : « et les insensés, avides de déshonneur, une fois devenus impies, détesteront la science et mériteront des reproches. »

23. — *Proferam*. Héb. : « je ferai jaillir sur vous, » première annonce de l'effusion prophétisée par Joel, II, 28, et promise ensuite par Notre-Seigneur, Joan., XIV, 26 : c'est la récompense de ceux qui se convertissent à la sagesse. — *Verba mea*, les paroles de salut, dont la sagesse, le Verbe divin est la source. Joan., VI, 69.

24. — *Quia*, les ℣℣. 24, 25, marquent la cause, et « ego quoque... » 26, le châtiment — *Manum*, LXX : λόγους.

25. — Nous trouvons en abrégé dans ces versets, le tableau de la conduite miséricordieuse de Dieu vis-à-vis de l'homme : vocation à la foi, secours de la grâce, conseils et enseignements divins, menaces et épreuves. Dieu a donc bien droit de dire : « Quid est quod debui ultra facere. » Is., V. 4.

26. — *Quoque*, et moi, à mon tour. — *Ridebo et subsannabo;* c'est l'ironie répondant à la moquerie du ℣. 22. Dieu se rit des pécheurs au jour de sa justice. Cfr. Gen., III, 22. Ps., II, 4, où les mêmes verbes sont employés. « Dieu ajoute la dérision au supplice : le supplice est du à la révolte, mais l'orgueil y attirait la dérision. » Boss. Elév., 6me S. 14. — *Quod timebatis*, Heb. : votre terreur.

27. — Héb. : « Quand viendra votre terreur comme une tempête, et votre ruine comme un ouragan. » Images fréquentes dans

malheur, et que la ruine se déchaînera comme l'ouragan: quand tomberont sur vous l'affliction et l'angoisse.

28. Alors on m'invoquera, et je n'écouterai pas, on se lèvera dès l'aube, et on ne me trouvera point :

29. Pour avoir détesté la discipline, et n'avoir point embrassé la crainte du Seigneur.

30. Pour avoir négligé mes conseils, et méprisé toutes mes remontrances.

31. On pourra donc alors se nourrir des fruits de sa conduite, et se rassasier de ses propres conseils.

32. L'égarement des petits les fera mourir, et la prospérité des insensés sera leur perte.

33. Mais celui qui m'aura écoutée, se reposera sans crainte, et jouira de l'abondance, à l'abri de la crainte du mal.

mitas, et interitus quasi tempestas ingruerit; quando venerit super vos tribulatio, et angustia;

28. Tunc invocabunt me, et non exaudiam; mane consurgent, et non invenient me :

29. Eo quod exosam habuerint disciplinam, et timorem Domini non susceperint,

30. Nec acquieverint consilio meo, et detraxerint universæ correptioni meæ.

31. Comedent igitur fructus viæ suæ, suisque consiliis saturabuntur.

32. Aversio parvulorum interficiet eos, et prosperitas stultorum perdet illos.

33. Qui autem me audierit, absque terrore requiescet, et abundantia perfruetur, timore malorum sublato.

---

la Bible, et bien propres à figurer le jugement de Dieu, terrible, inopiné, inévitable. Soph., 1. 15, 1 Thess. v. 3. — *Tribulatio*. Matt., XXIV, 21.

28. — *Non exaudiam*. « Domine, Domine, aperi nobis... Nescio vos. » Matth., XXV, 11. 12, Héb. « je ne répondrai pas. » — *Mane*, n'est pas dans l'hébreu; les LXX ont : καιοὶ. Ce « matin » est ce qui suit la nuit de la mort, et le sort étant alors irrévocablement fixé, il n'est plus temps de chercher. Donc, « quærite Dominum dum inveniri potest. » Is., LV, 6. C'est en vue de rendre heureux ce matin, que l'Eglise fait prier ses enfants (Hymn. S. Greg. ad Laud. Sabb.) :

« Ut mane illud ultimum
In lucem nobis effluat. »

29. — *Disciplinam*. Héb. : la science; au lieu de *timorem*, LXX : τὸν λόγὸν.

30. — *Detraxerint*. LXX : ἐμυκτήριζον, ils ont nargué : Les causes du châtiment sont repétées, pour mieux les inculquer.

31. — *Fructus*. « Quæ seminaverit homo, hæc et metet. » Gal., VI, 8; Is., III, 10. מיפרי, *mipheri*, de fructibus, fruits de terreur et de perdition dont chaque méchant ne recueille qu'une partie (Bertheau), la miséricorde de Dieu ne punissant pas les pécheurs avec toute la rigueur qu'ils mériteraient. — *Viæ suæ*, les voies, c'est-à-dire la conduite que l'on tient. — *Consiliis*, LXX, par leur impiété.

32. — *Aversio*, l'action de se détourner soi-même, Delitzsch, sens plus conforme au parallélisme et au contexte que celui qui, d'accord avec LXX, donne à ce mot une signification active : l'action de détourner les petits perdra les méchants. — *Prosperitas*. Heb., la paix, carnalis securitas, la tranquillité insouciante qui dit : « Peccavi, et quid mihi accidit triste. » Eccli., v. 4. LXX: ἐξετασμὸς, « la discussion » du jugement de Dieu « perdra les impies. »

33. — *Requiesset*, habitera en sûreté dans cette vie, Levit., XXVI, 5, et dans l'autre. — *Abundantia perfructur*. Ces mots ne sont que dans la Vulgate. — *Malorum*, les maux véritables, ἀπὸ πάντος κακοῦ, non point seulement les méchants qui ne peuvent ravir qu'une vie passagère, Luc., XII, 4, mais surtout le mal dont Notre-Seigneur nous fait demander la délivrance : « sed libera nos a malo. » — *Sublato*. Les justes ont sur la terre « timor sollicitudinem habens, et de malo præcavens », il ne leur reste au ciel que le « timor securus. » S. Th., 2. 2, XIX, 14.

CHAPITRE II

Conditions pour obtenir la sagesse (℣℣. 1-4). — C'est un don de Dieu, assurant la protection divine à ceux qui l'ont reçu (℣℣. 5-8). — et se traduisant par une conduite vertueuse (℣℣. 9-11). — La sagesse délivre des hommes pervers (℣℣. 12-15). — et de la femme adultère (℣℣. 16-19). — Résumé de ces effets (℣℣ 20-23).

1. Fili mi, si susceperis sermones meos, et mandata mea absconderis penes te,
2. Ut audiat sapientiam auris tua; inclina cor tuum ad cognoscendam prudentiam.
3. Si enim sapientiam invocaveris, et inclinaveris cor tuum prudentiæ;
4. Si quæsieris eam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis illam;
5. Tunc intelliges timorem Domini, et scientiam Dei invenies;

1. Mon fils, si tu recueilles mes paroles, et si tu conserves mes préceptes au fond de ton âme,
2. De sorte que ton oreille soit attentive à la sagesse, incline ton cœur à la connaissance de la prudence.
3. Car si tu invoques la sagesse et si tu ouvres ton cœur à la prudence.
4. Si tu la recherches comme l'argent, et comme des trésors qu'on déterre avec effort,
5. Alors tu comprendras la crainte du Seigneur, et tu trouveras la science de Dieu.

3° Heureuses suites de la docilité aux leçons de la sagesse, II, 1-22.

CHAP. I. — Ce chapitre est divisé symétriquement en deux parties, formant chacune deux strophes, de quatre versets, et une de trois : (1-4, 5-8, 9-11), (12-15, 16-19, 20-23); la deuxième et la troisième strophes commencent par les mots : אן תבין, *ats tabin*, la quatrième et la cinquième par le mot : להצילך, *lehatsilka*. Chaque verset se compose de deux membres parallèles. Bertheau.

1. — *Fili mi*, Salomon reprend la parole. Dans ce verset comme dans les suivants, le second membre répète et accentue le premier : c'est le parallélisme poétique. — *Absconderis*, comme un précieux trésor. Ps., CXVIII, 11.

2. — *Audiat*. Héb. : faire grande attention. — *Inclina*, Héb. : si tu ouvres ton cœur, לב, *leb*. Dans la Sainte Ecriture, le cœur est considéré comme le centre, 1° de la vie corporelle, 2° de la vie intellectuelle, 3° de la vie morale. Delitzsch, Psychol., IV, 12. C'est ordinairement la seconde acception qui est employée dans les Proverbes. Rosenmüller et Delitzsch donnent le sens optatif à ces deux versets. Comme Vulg., LXX terminent la phrase au second verset : « Ton oreille écoutera la sagesse, tu présenteras ton cœur à la prudence, et tu la transmettras comme un avertissement à ton fils. »

3. — *Si enim*, כי, *ki*, renforce le sens de la conjonction, אם, *im*, imo, si... Le conditionnel continue jusqu'à la fin du verset suivant. — *Invocaveris* « Friget enim sapientia sine gratia : sed ubi gratiam acceperit sapientia, tunc opus ejus incipit esse perfectum. » S. Ambr. De Sacram., III, 1. — *Inclinaveris*, Héb. : si tu fais entendre ta voix à la prudence, pour l'appeler à toi.

4. — *Thesauros*, מטמונים, *matmonim*, d'où Mammon. La sagesse est souvent comparée à des trésors : Job, XXVIII; Ps., CXVIII; Matth., XIII, 44. Nous trouvons dans ces quatre versets, les conditions nécessaires à l'acquisition de la sagesse : « Vous l'entendez, il parle d'abord d'invocation, c'est la prière... Il parle ensuite de dispositions humbles, de docilité intérieure, de bon vouloir sincère, qui soit comme une promesse de correspondre à la grâce, aussitôt qu'on l'aura reçue. Enfin il parle de recherches, de travail, d'efforts... Il paraît donc assez que cette crainte (5), est régulièrement le salaire d'un grand labeur. » Mgr Gay. Vie et Vert. chr., V 1 p. 205.

5. — *Intelliges*; ce sera le « rationabile obsequium ». Rom., XII, 1. La crainte de Dieu, qui est le fondement indispensable de la sa-

6. Car c'est le Seigneur qui donne la sagesse, et c'est de sa bouche que procèdent la prudence et la science.

7. Il réservera le salut pour les justes, et protégera ceux qui marchent dans l'innocence.

8. En veillant lui-même sur les sentiers de la justice, et en gardant les voies des saints.

9. Alors, tu connaîtras la justice, le jugement, l'équité, et toutes les bonnes voies.

10. Si la sagesse pénètre dans ton cœur, et si la science plaît à ton âme,

11. Le conseil te conservera, et la prudence te sauvegardera.

12. Pour te délivrer de la mauvaise voie, et de l'homme au langage pervers :

13. Ce sont de tels hommes qui abandonnent le droit chemin, et marchent dans des voies ténébreuses.

6. Quia Dominus dat sapientiam; et ex ore ejus prudentia, et scientia.

7. Custodiet rectorum salutem, et proteget gradientes simpliciter.

8. Servans semitas justitiæ, et vias sanctorum custodiens.

9. Tunc intelliges justitiam, et judicium, et æquitatem, et omnem semitam bonam.

10. Si intraverit sapientia cor tuum, et scientia animæ tuæ placuerit :

11. Consilium custodiet te, et prudentia servabit te.

12. Ut eruaris a via mala, et ab homine qui perversa loquitur;

13. Qui relinquunt iter rectum, et ambulant per vias tenebrosas;

---

gesse, I, 7, est encore la récompense de tout effort qui tend à la sagesse. (Loch.)— *Scientiam Dei.* C'est le fruit de la crainte, c'est-à-dire du service de Dieu : « Qui autem facit veritatem, venit ad lucem. » Joan., III, 21.

6. — Jacob. I, 5. — *Ex ore ejus.* « Erunt omnes docibiles Dei. » Joan., VI, 45. LXX : ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ, comme Ps. IV, 7. « Signatum est super nos lumen vultus tui. » « Qui legunt hæc, si intelligunt, agant Deo gratias : qui autem non intelligunt, orent, ut eorum ille sit doctor interior, a cujus facie est scientia et intellectus. » S. Aug., de Don. Persev., in fin.

7. — *Salutem,* תושיה, *toushiah,* dont on doit chercher l'étymologie non dans le verbe substantif יש, *iesh,* comme ont fait la plupart des commentateurs, mais dans הושה, *hoshah,* mettre en état, aider, être utile; par conséquent, ce qui est utile par excellence, la vraie sagesse, le vrai bonheur. Delitzsch. Ce sont là toutes les significations du mot. — *Protegit,* Héb.: מגן, *magen,* bouclier, se rapportant au sujet Jehovah, ou au verbe, comme opposition à « salutem ».

8. — *Justitiæ,* mis pour les justes, comme au second membre. Ces deux versets supposent clairement la foi à la prédestination, et à la grâce efficace; c'est Dieu qui prépare, destine et réserve le salut, et ensuite met les moyens en rapport avec la fin, en gardant les justes dans leurs sentiers. Cf. Ps. CXVIII : « Deduc me in semitam mandatorum tuorum. »

9. — *Omnem semitam;* c'est le résumé des trois vertus précédentes, comme l'indique l'absence de conjonction en hébreu. Au lieu de *æquitatem,* LXX : κατορθώσεις, « tu rendras droits, tu suivras sans dévier les bons sentiers ». Le bien croire et le bien vivre sont étroitement liés (Zœckler.).

10. — *Si,* Héb. : כי, *ki,* parce que; c'est la raison des bienfaits qui précèdent. — *Intraverit,* accomplissement de la condition réclamée au ℣. 1. — *Placuerit.* LXX : te paraît belle, III, 17.

11. — *Consilium.* LXX : βουλὴ καλὴ : la beauté morale est inséparable du bien. S. Aug. dit de la Sagesse incarnée : « Pulcher in flagellis, pulcher in ligno. » In Ps. XLIV. — *Prudentia,* celle qui vient de Dieu, non de la chair.

12. — *Ut eruaris.* Héb. : Pour vous délivrer.— *Perversa,* תהפכות, *tahphoucot* « perversitates pessimæ, et ex omni parte vitiosæ » Michaelis. « Corrumpunt mores bonos colloquia mala. » I Cor., XV, 33.

13. — *Qui relinquunt.* Passage du singulier au pluriel, familier à l'hébreu : d'ailleurs, l'homme au langage pervers ne peut-il pas

14. Qui lætantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis;

15. Quorum viæ perversæ sunt, et infames gressus eorum.

16. Ut eruaris a muliere aliena, et ab extranea, quæ mollit sermones suos.

17. Et relinquit ducem pubertatis suæ,

18. Et pacti Dei sui oblita est; inclinata est enim ad mortem domus ejus, et ad inferos semitæ ipsius :

19. Omnes qui ingrediuntur ad eam, non revertentur, nec apprehendent semitas vitæ.

14. Ils se réjouissent quand ils ont mal fait, et trouvent leur bonheur dans les plus viles actions;

15. Leurs voies sont perverses, et leurs démarches honteuses.

16. Pour te délivrer encore de la femme adultère, de l'étrangère aux paroles doucereuses,

17. Mais qui a abandonné le guide de sa jeunesse,

18. Et a oublié l'alliance de son Dieu : car sa maison penche vers la mort, et ses sentiers vont aux enfers.

19. Aussi, aucun de ceux qui entrent auprès d'elle ne reviendra, et ne retrouvera les sentiers de la vie.

---

s'appeler *légion?* — *Tenebrosas*, « Qui male agit, odit lucem. » Joan., III, 20; Ephes., V, 11.

14. — Se glorifier du crime et se réjouir du mal est le plus haut degré de la perversion. (Loch.)

15. — *Infames*, LXX : καμπύλαι, tortueuses.

16. — *A muliere aliena*. זרה, *zarah*; ce mot a un sens général et désigne l'étranger non au pays, mais à quelque association que ce soit. Ici, c'est la femme étrangère à la famille, l'adultère, comme ℣. 10, et Deut., XXV, 5. — *Ab extranea*, c'est l'étrangère au pays. Ruth, II, 10. Ainsi sont nommées les femmes des nations idolâtres qu'épouse Salomon, III Reg., XI, 1, 8. La prostitution faisait partie du culte chez les nations voisines d'Israel, Madianites, Syriens, etc., la loi juive la défendait sévèrement. Deut., XXIII, 17. Voilà pourquoi c'étaient des étrangères qui servaient d'aliment à la passion. Chez les Romains « peregrinæ » et « meretrices » étaient synonymes. (Térence, Andr.) Plusieurs commentateurs, Rosenm., Bertheau, Zœckler, donnent au second mot le même sens immédiat d'adultère qu'au premier, en négligeant l'acception primitive d'étrangère. Les deux mots, différents quant à l'origine, ont ici une signification analogue. Les LXX appliquent à l'erreur et au vice ce qui est dit ici de l'adultère : « pour t'éloigner de la voie droite, et te rendre étranger aux pensées justes, mon fils, ne te laisse pas séduire par le mauvais conseil, qui est contraire à l'instruction de ta jeunesse, etc. » La courtisane est en effet l'ennemie de la sagesse, et comme la personnification du vice et de la folie, ainsi que nous le verrons aux chapitres suivants. — *Quæ mollit sermones*, Héb. : « qui fait douces ses paroles » pour attirer à elle.

17. — *Ducem pubertatis*, celui qui « duxit uxorem », l'époux. Les Juifs se mariaient de bonne heure, à cause des bénédictions temporelles promises au mariage. On appelait compagnon ou compagne de la jeunesse l'époux ou l'épouse de la première union. Joel I, 8; Mal., II, 14.

18. — *Pacti Dei sui*. Jer., III, 4 L'infidélité à la foi conjugale est nécessairement un oubli de la loi de Dieu. Ewald remarque avec raison que, malgré le silence du Pentateuque, le mariage des Israélites ne devait pas se conclure sans l'intervention de la religion. Il y avait en tous cas le précepte divin formulé par Adam : « Adhærebit uxori suæ. » Gen., II, 24. Comment donc se fier à une femme qui a déjà trahi son premier époux et son Dieu? — *Inclinata est*. Les premiers mots appartiennent au verset précédent; ici commence le ℣. 18. En hébreu, il y a un jeu de mots : *sharacach ki shachah*, oblita est, quapropter inclinata est. — *Domus ejus*, en hébreu, maison est le sujet masculin du verbe qui est au féminin, l'auteur ayant à l'esprit le sujet principal de la pensée, la femme, observe avec raison Bertheau. Au lieu de שחה, *shachah*, LXX ont lu שתה, *shatah*, ἔθετο τὸν οἶκον. — *Ad inferos*. רפאים, *repaim*, les géants, Gen., VI, 4, les hommes coupables qui périrent dans les abîmes du déluge, et, par extension, les méchants de l'enfer, et le lieu même qu'ils habitent. Ce sont les εἴδωλα καμόντων d'Homère, et les « Umbræ » de Virgile.

19. — *Ad eam*, à la femme adultère, VI, 29, et conséquemment à la mort et à l'enfer, puisqu'elle y conduit. — *Non revertentur*, ils ne se corrigeront pas, ou ne le feront que très-difficilement. Ose., V, 4. — *Nec appre-*

20. Enfin, pour te faire marcher dans la bonne voie, et garder les sentiers des justes.

7 21. Car ceux qui sont droits, habiteront sur la terre, et les simples y demeureront.

22. Mais les impies seront exterminés de la terre, et ceux qui font le mal en seront arrachés.

20. Ut ambules in via bona; et calles justorum custodias.

21. Qui enim recti sunt, habitabunt in terra, et simplices permanebunt in ea.

22. Impii vero de terra perdentur; et qui inique agunt, auferentur ex ea.

Job. 18, 17.

CHAPITRE III

Bénédictions attachées à la pratique des leçons de la sagesse (℣℣. 1-10). — Les épreuves, marques de l'amour de Dieu (℣℣. 11-12). — Prix de la sagesse, démontré par les dons qu'elle fait à l'homme et par sa puissance (℣℣. 13-20). — Exhortation à la sagesse, à cause de la sécurité qu'elle procure, en protégeant contre les méchants (℣℣. 21-26), — en assurant les bons rapports avec le prochain, (℣℣. 27-30), — et en détournant de l'impiété (℣℣. 31-35).

1. Mon fils, n'oublie pas ma loi, et que ton cœur garde mes préceptes.

2. Car ce sont de longs jours, des années de vie et la paix qu'ils te procureront.

1. Fili mi, ne obliviscaris legis meæ, et præcepta mea cor tuum custodiat;

2. Longitudinem enim dierum, et annos vitæ, et pacem apponent tibi.

---

hendent, les pécheurs, aveuglés par leurs passions, ne s'en départiront pas, et une fois morts, ne connaîtront plus la vie, mais seulement « resurrectionem judicii ». Joan., v, 29. Les LXX poursuivent leur interprétation : « Ils ne prendront point des voies droites, car eux-mêmes ne seront pas atteints par les années de la vie. » C'est-à-dire que, s'éloignant opiniâtrement du chemin de la vertu, ils ne recevront pas la grâce d'une vie sage qui leur mérite le salut.

20. — *Ut ambules;* c'est le résumé de l'instruction contenue dans ce chapitre : que le disciple évite l'homme pervers et la femme adultère, alors il marchera dans la bonne voie; les deux versets suivants résument ainsi ce qui a été dit du sort des bons et des méchants. LXX : « car s'ils avaient marché dans la bonne voie, ils auraient trouvé les chemins de la justice faciles, » λείας. S. Aug. traduit : « semitas justitiæ leves », et opposant ces mots au « custodivi vias duras », Ps., xvi, 4, tire cette réflexion : « Utrumque verum est : duræ sunt timori, leves amori. » De Nat. et Grat. LIX.

21. — *In terra,* la terre de Chanaan, à laquelle étaient attachées les promesses de la rédemption. Cette habitation pacifique de la terre est promise à l'Israélite fidèle, Exod., xx, 12; Ps., xxxvi, 9, 11, 22, et à la nation entière, Levit., xxv, 18. La terre de Chanaan était le symbole de la terre des vivants; Notre-Seigneur renouvelle la promesse, Matt., v, 4, mais non par rapport à cette terre, où nous n'avons plus de demeure permanente, Heb., xiii, 14. — *Simplices.* Heb., et LXX : les parfaits, les saints.

22. — *Perdentur.* Heb. : seront arrachés violemment, 1, 27. C'est la menace déjà formulée par Moïse, Deut., xxviii, 63, et Ps., li, 7.

4° Récompense de ceux qui craignent et servent Dieu, iii, 1-18.

Chap. iii. — 1. — Les dix premiers versets sont accouplés deux à deux, le verset pair renfermant un conseil, et le verset impair une bénédiction pour celui qui le suit. — *Fili mi.* C'est Salomon qui commence une instruction nouvelle.

2. — *Longitudinem dierum.* S. Paul a dit de la sagesse ou de la piété : « Promissionem

3. Misericordia et veritas te non deserant, circumda eas gutturi tuo, et describe in tabulis cordis tui.

4. Et invenies gratiam, et disciplinam bonam, coram Deo et hominibus.

5. Habe fiduciam in Domino ex toto corde tuo, et ne innitaris prudentiæ tuæ.

6. In omnibus viis tuis cogita illum, et ipse diriget gressus tuos.

7. Ne sis sapiens apud temetipsum; time Deum, et recede a malo. *Rom.* 12, 16.

3. Que la miséricorde et la vérité ne te quittent point; attache-les autour de ton cou, et grave-les sur les tables de ton cœur.

4. Et tu trouveras grâce et bonne renommée devant Dieu et devant les hommes.

5. Aie de tout ton cœur confiance dans le Seigneur, et ne t'appuie point sur ta propre prudence.

6. Pense à lui dans toutes tes voies, et lui-même conduira tes pas.

7. Ne sois pas sage à tes propres yeux : crains Dieu et fuis le mal;

---

habens vitæ quæ nunc est, » c'est le côté sur lequel appuie surtout l'Ancien Testament, Ex., xx, 12; III Reg., III, 14; « et futuræ », I Tim., IV, 8; c'est le sens plus relevé de ces promesses, sens qui, du reste, est seul applicable aux fidèles de la loi nouvelle, puisque sur cette terre, la persécution et la souffrance doivent être comme parties intégrantes de leur bonheur. Matth., IV, 10, 11, II Tim., III, 12.

3. — *Misericordia*, חסד, *chesed*, l'affection de Dieu envers l'homme, ou de l'homme envers Dieu et envers son semblable, l'ἀγάπη du Nouveau Testament. Delitzsch. Os., VI, 6. LXX. ἐλεημοσύναι, et S. Chrys. restreignent le sens à la charité envers le prochain. — *Veritas*, אמת, *emet*. LXX : πίστεις, la foi, la fidélité. Ces deux expressions sont souvent unies pour désigner les sentiments qui doivent animer l'homme envers Dieu et envers le prochain : Gen., XXIV, 49; XLVII, 29, Ps., XXIV, 10; LX, 8, etc. Cfr. ἀγαπεῖν ἐν ἀληθείᾳ, que S. Jean répète si souvent, 1, III, 18, 2, 1; 3, 1. — *Non te deserant*. On peut leur appliquer ce que S. Bernard dit de Dieu : « Nec deserit sperantes in se, nisi ipse prior deseratur. » De anima. VII. — *Circumda*. Heb. et LXX : « attache-les autour de ton cou. » Moïse avait fait aux Hébreux une recommandation analogue par rapport à la loi. Exod., XIII, 16; Deut., VI, 8; XI, 18; et nous voyons que, du temps de Notre-Seigneur, les Pharisiens, plus préoccupés de la lettre que de l'esprit de la loi, élargissaient par ostentation les membranes où ils portaient écrits sur le front les préceptes du Seigneur. Matt., XXIII, 5. Bien entendu, il ne s'agit point ici d'amulettes, comme croit Umbreit; la suite du verset le démontre assez. — *In tabulis cordis*, II Cor., III, 3. Allusion aux tables de la loi. Exod., XXIV, 12.

4. — *Disciplinam*, שכל, *sekel*, mot diversement traduit : « Intellectus », sagesse, prudence, et plus clairement, bonne opinion, bonne renommée. Le mot se retrouve encore Ps. CX, 10, où M. Le Hir le traduit : « Fama bona ». Le premier avantage peut du reste se rapporter à Dieu, et le second aux hommes. — *Coram Deo et hominibus*. C'est dans ces conditions que Jésus-Christ a voulu grandir. Luc., V, 2. LXX : προνοοῦ καλά, prévois, prépare de bonnes actions devant Dieu et devant les hommes; idée reproduite par S. Paul : « Providemus bona, non solum coram Deo, sed etiam coram hominibus ». II Cor. VIII, 21.

5. — *Habe fiduciam*, Ps., XXXVI, 3; CXVII, 8, 9. « Ce que Dieu a déja fait pour nous est assez grand, pour nous faire attendre le reste avec loi et confiance. » Buss., Lett. à Sr. Corn. 164. — *Prudentiæ tuæ*. Jerem., IX, 22; Rom., XII, 16. « Non ergo fidat (natura) viribus suis, quæ etiam cum essent integræ, non steterunt; sed per illum quærat victoriam, qui solus non est victus, et omnibus vicit; et si quærit, non dubitet quærendi affectum ab illo se accepisse, quem quærit. » Lib. De Voc. omn. gent. 1, VIII. De là, la nécessité absolue, dans la vie spirituelle, de chercher conseil en dehors de soi, comme Tobie, IV, 19, le recommande à son fils. On connaît le rude commentaire de S. Bernard : « Qui se sibi magistrum constituit, stulto se discipulum subdit. » Et Michaelis : « Confidere Deo est sapere, sibi vero ac suæ sapientiæ, desipere. »

6. — *Cogita illum*. Heb. : et LXX, reconnais-le dans toutes tes voies. — *Ipse*, lui-même, et non un autre, quel que soit l'intermédiaire dont il se serve. — *Diriget*. Récompense de la confiance en Dieu, et dès lors, « Nihil mihi deerit. » Ps., XXII, 1.

7. — *Ne sis sapiens*. Il s'agit surtout de cette sagesse qui méconnaît l'autorité de Dieu et de sa loi, et substitue ses propres

8. Ce sera la santé de ta chair, et le rafraîchissement de tes os.

9. Fais honneur à Dieu de tes richesses, et offre-lui des prémices de tous tes fruits :

10. Tes greniers seront alors remplis en abondance, et tes pressoirs regorgeront de vin.

11. Ne rejette pas, mon fils, la discipline du Seigneur, et ne te décourage pas quand il te corrige.

12. Car le Seigneur châtie celui

8. Sanitas quippe erit umbilico tuo, et irrigatio ossium tuorum.

9. Honora Dominum de tua substantia, et de primitiis omnium frugum tuarum da ei :

Job. 4, 7; *Luc.* 14, 13.

10. Et implebuntur horrea tua saturitate, et vino torcularia tua redundabunt.

11. Disciplinam Domini, fili mi, ne abjicias; nec deficias cum ab eo corriperis;

Heb. 12, 5; *Apoc.* 3, 19.

12. Quem enim diligit Dominus,

---

conceptions à la révélation divine. (Loch.) — *Time Deum et recede a malo.* C'est le résumé pratique de toute la morale des Proverbes. Cfr. Job. XXVIII, 28. Celui qui craint Dieu rejette sa propre sagesse, quand elle lui représente comme acceptable et désirable ce qui est mauvais. (Bertheau).

8. — *Umbilico tuo*, partie physiologique importante prise pour le corps tout entier. Les LXX et Syr. ont lu לשארך, *lesherka*, τῷ σώματί σου, au lieu de לשרך, *lesharéka*. Cette lecture est aussi proposée par Ewald et Hitzig, mais sans nécessité. — *Irrigatio*, le contraire de « ossa inveteraverunt », Ps. XXXI, 3, ou « aruerunt » CI, 4 : bienfaits corporels qui sont le symbole de la santé de l'âme : la crainte de Dieu préserve des effets de la concupiscence et affermit dans le bien. Le sujet du verbe *erit*, תהי, *tehi*, est la maxime *time Deum; sanitas, irrigatio* sont les attributs (Delitzsch).

9. — *Honora de tua substantia :* consacrer une partie de ses biens à honorer Dieu, les lui offrir, lui en faire honneur : cette partie, c'était la dîme commandée par la loi mosaïque. Exod., XXII, 29. Malach., III, 10. — *Primitias*, autre prescription de la loi, Ex. XXIII, 19; Deut. XVIII, 4; XXVI, 2. En principe, « Domini est terra ». Ps. XXIII, 1 : et en l'abandonnant à l'homme, il se tient pour honoré qu'on lui consacre une partie des biens reçus. Zœckler rappelle, d'après Diodore de Sicile, Plutarque et Pline, que les prémices étaient aussi en usage dans les religions païennes. Dans la loi nouvelle, Dieu réclame du chrétien la dîme et les prémices des biens temporels, en imposant le devoir de l'aumône, qui s'adresse à Dieu lui-même dans la personne du pauvre, car : « Solus tantummodo Christus est qui in omnium pauperum universitate mendicet. » Salvian. Adv. Avar. 304. LXX donnent un sens spirituel au verset : « Honorez le Seigneur par vos justes travaux, et offrez-lui en prémices des fruits de justice. »

10. — *Redundabunt.* Heb. : seront rompus, tant la vendange sera abondante, Joel. III, 18 : Amos. IX, 13. Cette promesse s'est trouvée matériellement réalisée au temps du roi Ezéchias, II Par. XXXI, 10. A la place de cette abondance terrestre, Notre-Seigneur promet les trésors du ciel. Luc. XII, 33. La bénédiction attachée au don d'une partie de ses biens pour le culte de Dieu ou le service des pauvres, n'en subsiste pas moins toujours, et le proverbe des Hébreux, « *asar ascar* » la dîme enrichit, se traduit chez nous : « l'aumône n'a jamais appauvri. »

11. — C'est toute la morale du livre de Job. Cfr. Job. V, 17. — *Disciplinam.* מוסר, *mousar*, παιδείας, que Delitzsch traduit ici : l'éducation. C'est l'éducation par la correction, comme l'explique la suite. — *Ne deficias.* Heb. : n'aie point de répugnance, de dégoût. LXX, μηδὲ ἐκλύου; Heb. XII, 5. Cette correction de Dieu vient soit par les maux qui nous sont personnels, soit par les calamités publiques. « Quanta sublimitas inter ruinas generis humani stare erectum, nec cum eis, quibus spes in Deum nulla est, jacere prostratum. » S. Cypr. de Mortal. XIV.

12. *Corripit.* C'est la vraie sagesse que de reconnaître dans les épreuves le but que Dieu se propose en nous les envoyant. Il veut par là, ou nous rappeler le néant des choses d'ici-bas, ou affermir notre foi, ou nous retirer du mal. (Loch). Job en fait la remarque : « Apponis erga eum cor tuum : visitas eum diluculo et subito probas illum », VII, 17, 18. L'épreuve est donc une sauvegarde : elle manqua à Salomon : « Quis sanctorum sine certamine coronatus est?... Quare et invenies singulos adversa perpessos. Solus in deliciis Salomon fuit, et forsitam ideo corruit : quem enim diligit, etc. » S. Hier. ad Eustoch. 39. « Plerumque adversitatis magis-

corripit; et quasi pater in filio complacet sibi.

13. Beatus homo qui invenit sapientiam, et qui affluit prudentia;

14. Melior est acquisitio ejus negotiatione argenti, et auri primi et purissimi fructus ejus;

15. Prætiosior est cunctis opibus; et omnia quæ desiderantur, huic non valent comparari.

16. Longitudo dierum in dextera ejus, et in sinistra illius divitiæ et gloria.

qu'il aime, et fait comme un père qui chérit son enfant.

13. Heureux celui qui a trouvé la sagesse, et qui est riche en prudence.

14. Son acquisition vaut mieux que celle de l'argent, et ses fruits sont préférables à l'or le plus pur.

15. Son prix dépasse toutes les richesses, et rien de ce qu'on peut désirer ne lui est comparable.

16. Elle a les longs jours dans la main droite, et dans la gauche, les richesses et la gloire.

---

terio sub disciplina cor premitur. » S. Greg. Past. I, 3. Par conséquent elle est une véritable marque d'amour de la part de Dieu : « Nisi enim correctis hæreditatem dare disponeret, erudire eos per molestias non curaret. » Ibid III, 12. Bien plus, elle est un puissant moyen de satisfaction pour nos péchés. « Tantam esse divinæ munificentiæ largitatem, ut... etiam, quod maximum amoris argumentum est, temporalibus flagellis a Deo inflictis et a nobis patienter toleratis, apud Deum Patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus. » C. Trid. XIV, 9. C'est pourquoi les saints ont toujours tant désiré, aimé, et si patiemment supporté la souffrance. « Cum itaque improbe viventes rebus prosperis fruimur, tunc maxime doleamus : peccantes enim semper timere oportet, tum vero maxime cum triste nihil patimur. » S. Chrys, Hom. II in Matt. 5. — *Et quasi pater.* « Tam pater nemo, tam pius nemo. » Tertul. De pœnit. VIII. Au lieu de : וכאב, *oukeab, et ut pater*, LXX, peut-être pour rendre plus saillant le parallélisme, ont lu : ויכאב, *ikeab*, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱόν, ὃν παραδέχεται. Deut. VIII, 5.

13. — *Et qui affluit.* Heb. : qui a obtenu, qui a puisé. LXX traduisent le relatif, qui, אדם, *adam*, par θνητὸς ὁς, que S. Aug. a lu : « immortalis. » Contr. Adimant. XIX. Le sens est au fond le même. Le mortel est heureux de trouver la sagesse, parce qu'elle doit lui procurer l'immortalité.

14. — L'hébreu commence par כי, *ki*, parce que, dont Bertheau étend l'influence jusqu'au v. 20. — *Negotiatione,* Heb. : acquisition, comme auparavant. LXX, ἐμπορεύεσθαι. — *Et auri primi.* Heb. : « et ses fruits (plus précieux) que l'or fin. » חרוץ, *charoutz*. Cfr. le grec χρυσός, et le sanscrit *ghar*, briller et « coruscare ». L'étymologie de ce mot serait tirée des qualités brillantes de l'or. חרוץ est poétique. Plumptre voit là un terme technique et commercial pour désigner l'or le plus pur. De même que l'or et l'argent tiennent la première place parmi les métaux, ainsi les œuvres de la sagesse parmi toutes les autres. Ces comparaisons font écho à celles de Job. XXVIII.

15. — *Cunctis opibus.* Heb. : *peninim,* les coraux rouges, Thren. IV, 7, et par extension, les perles, parce que les coraux et les pierres précieuses étaient souvent taillés en forme de perles. (Delitzsch.) LXX : λίθων πολυτελῶν. Les perles sont encore plus précieuses que l'or et l'argent; Pline les appelle : « principium culmenque omnium rerum pretii. » Lib., IX, 35. Notre-Seigneur emploie aussi cette comparaison, Matt., XIII, 45. — *Et omnia.* La gradation contenue : au dessus des richesses que fournit la nature, celles même que l'imagination peut rêver ne sont pas comparables à la sagesse. Job dit pourquoi : « Dives cum dormierit, nihil secum auferet. » XXVII, 19. Mais la sagesse ouvre le ciel. Voir comme Salomon l'avait compris, III Reg. III, 11-13. Heb. : « tous tes objets précieux. » LXX ont paraphrasé : « elle a plus de valeur que les pierres précieuses, et aucune jouissance coupable, οὐδέν πονηρὸν, ne peut lui être comparée. Elle est facile à connaître, εὔγνωστός, pour tous ceux qui l'approchent, et il n'est point de chose précieuse qui lui soit égale. »

16. — La sagesse répand ses largesses des deux mains sur ses disciples. Dans le langage biblique, la droite est plus parfaite que la gauche. Eccli. X, 2 : les biens qu'elle donne sont donc les principaux. Ps., XV, 11. — *Longitudo,* « longitudo illa æternitas est. » S. Aug., In Ps., CXX. S. Grégoire, Past., 3, XXVI, met dans la gauche de Dieu les biens de cette vie, et dans la droite ceux de la vie future. Delitzsch cite Didyme : « Per sapientiæ dexteram divinarum rerum cognitio, ex qua immortalitatis vita oritur,

17. Ses voies sont belles, et la paix est dans tous ses sentiers.

18. C'est un arbre de vie pour ceux qui l'embrassent ; et bienheureux qui s'attache à elle.

19. C'est par sa sagesse que le Seigneur a fondé la terre, et par sa prudence qu'il a établi les cieux.

20. C'est par sa sagesse que les abîmes débordèrent, et que les nuées se résolvent en rosée.

21. Mon fils, que ces pensées ne s'échappent point de devant tes regards : garde la loi et le conseil.

22. Ce sera la vie de ton âme, et la grâce sur tes lèvres.

17. Viæ ejus viæ pulchræ, et omnes semitæ illius pacificæ.

18. Lignum vitæ est his qui apprehenderint eam; et qui tenuerit eam, beatus.

19. Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit cœlos prudentia.

20. Sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rore concrescunt.

21. Fili mi, ne effluant hæc ab oculis tuis : Custodi legem atque consilium :

22. Et erit vita animæ tuæ, et gratia faucibus tuis.

---

significatur; per sinistram autem rerum humanarum notitia, ex qua gloria opumque abundantia nascitur. » LXX ajoutent la phrase suivante, que reproduit la version arabe, et que cite S. Aug., de Grat., et Lib. arbit. 18. « De sa bouche sort la justice, et elle porte sur sa langue la loi et la miséricorde. »

17. *Pulchræ :* Héb. : délicieuses, aimables, pleines de suavité. « Satis suaviter equitat qui in gratia Dei portat. » Imit. 2, IX, 1. La beauté comprend et suppose ici la bonté, comme en grec, τὸ καλὸν, est à la fois « bonum et pulchrum ». C'est le terme qu'emploient les LXX. Gen., I. 4 : εἶδεν ὁ θεὸς... ὅτι καλὸν.

18. — *Lignum vitæ.* Image empruntée à la Genèse, et plusieurs fois répétée dans les proverbes, XI, 30 : XIII, 12 ; XV, 4. Le souvenir de l'arbre de vie était resté profondément gravé dans l'esprit des anciens peuples; les Assyriens et les Egyptiens le reproduisaient souvent sur leurs bas-reliefs. Cf. M. Vigouroux, la Bible, 4, ch. II. La sagesse est l'arbre de vie; il n'y a plus l'épée de feu des chérubins pour nous en éloigner, et cette vie, c'est l'immortalité. Plumptre. Apoc., II, 7. — *Et qui tenuerit,* LXX : « et pour ceux qui s'appuient sur elle comme sur le Seigneur, elle est un appui sûr. » מאשר. *meoushar* peut signifier heureux, ou marchant en sûreté; c'est ce second sens qu'ont choisi les LXX en le rendant par : ἀσφαλής. S'appuyer sur la sagesse ou sur le Seigneur est une même chose.

5° Secours que Dieu ménage à ses serviteurs, III, 19-26.

19. — Les deux ✡✡. 19, 20, sont comme le prélude de ce que la sagesse dira d'elle-même VIII, 22. Ce qui donne la plus haute idée du prix de la sagesse, c'est que Dieu possède ce bien éternellement, et qu'il en a fait usage dans l'œuvre extérieure de la création. — *Sapientia,* בחכמה, *bechormah* avec ou par la sagesse, non-seulement perfection, mais personne divine. Zœckler. Cf. Jérém., X, 12.

20. — *Abyssi.* Il s'agit de la division des eaux, Gen., I. 7. qui constitua les abîmes des mers et les nuées du ciel; au déluge la puissance qui avait fait la séparation fit déborder les mers et pleuvoir les nuages. Gen., VII, 11. Job., XXXVIII, 8, 9. — *Concrescunt,* Héb. : distillerent la rosée, c'est-à-dire la pluie. LXX : ἐῤῥύησαν δρόσους. La sagesse préside aux œuvres de la justice de Dieu non moins qu'à celles de sa puissance, au déluge comme à la création.

21. — *Ne effluant.* Quel est le sujet? Les préceptes de la sagesse du ✡. 1? Zœckler trouve qu'il faut remonter trop haut. Alors on prend la loi et le conseil qui terminent le verset, comme Hitzig; Umbreit suppose même une interversion des deux membres; pour Delitzsch, le sujet est la sagesse, l'intelligence et la connaissance dont il est parlé continuellement. Peut-être est-il plus simple de dire que Salomon recommande de ne pas laisser échapper ce qu'il vient d'enseigner. L'hébreu porte ילזו, *ialouzou,* deflectant, obliquentur, LXX et Vulg., ont lu יזלו, *iazalou,* diffluant, qui revient au même. Seulement les LXX n'ont au commencement du verset que les deux mots : μὴ παραῤῥυῇς, ne laisse pas écouler, comparaison prise d'un vase fendu qui laisse échapper le contenu, comme Eccli., XXI, 17. S. Paul fait allusion à ce passage, Héb. : II, 1 : « Oportet observare nos ea quæ audivimus, ne forte perefluamus », παραῤῥυῶμεν, ce qui explique notre verset. — *Custodi legem.* LXX, βουλὴν καὶ ἔννοιαν. De même en hébreu. Vulg. appelle le conseil,

23. Tunc ambulabis fiducialiter in via tua, et pes tuus non impinget;

24. Si dormieris, non timebis; quiesces, et suavis erit somnus tuus;

25. Ne paveas repentino terrore, et irruentes tibi potentias impiorum.

26. Dominus enim erit in latere tuo, et custodiet pedem tuum ne capiaris.

17. Noli prohibere benefacere eum qui potest; si vales, et ipse benefac.

23. Tu marcheras avec confiance dans ta voie, et ton pied ne se heurtera point;

24. Si tu dors, tu ne craindras rien, et quand tu te reposeras, ton sommeil sera agréable.

25. Ne redoute point d'être soudainement effrayé, ni assailli par les violences des impies.

26. Le Seigneur, en effet, sera à tes côtés, et préservera ton pied de tous les pièges.

27. Garde-toi d'empêcher de bien faire celui qui le peut, et toi-même, s'il est possible, fais aussi le bien.

βουλὴν, une loi, parce que le conseil de la sagesse est une loi pour son disciple.

22. — *Et erit vita,* Héb. : « elles seront la vie » : promesse déjà exprimée ℣. 16, et renouvelée, IV, 22, VIII, 35. — *Et gratia.* I, 9. *Faucibus,* mis pour les paroles qui en sortent. LXX ajoutent : « Ce sera la santé pour votre chair, et le rafraîchissement pour vos os. » Emprunt fait au ℣. 8.

23. — *Fiducialiter,* en sécurité; le ℣. 6 en a donné la raison. — *Non impinget,* μὴ προσκόψῃ. Ps., XC, 12 : « Ne forte offendas, μήποτε προσκόψῃς, ad lapidem pedem tuum. » C'est par le ministère de ses anges que Dieu prend ce soin.

— 24. *Non timebis,* Lévit., XXVI. 5. Ps., XC, 5 : « Non timebis a timore nocturno. » Le Seigneur menace au contraire de ces terreurs les contempteurs de sa loi : « Timebis nocte et die. » Deut., XXVIII, 66. — *Suavis erit :* d'autres, ערבה, *horebah,* sera un gage; sur ce mot, VI, 1. Le sommeil du juste est l'image d'une mort tranquille : *dormitio.* Toutefois, c'est le sens de la Vulg. que réclame le parallélisme.

25. — *Ne paveas.* La crainte ne se commande pas, mais la confiance doit la prévenir dans le sage. « Subest species prohibitionis, ne tale quicquam vel in suspicionem veniat. » Schultens. Cette frayeur soudaine est celle dont il a été parlé, I, 27, 33. — *Et irruentes.* Héb. : « Ne crains pas la ruine des méchants quand elle viendra. » — Ce qui pourrait s'entendre de la ruine qui accablera les méchants, et qui n'atteindra pas le juste; mais qu'on doit interpréter avec LXX et Vulg. de la ruine que les méchants feraient tomber sur les justes, si Dieu n'était pas là : « procella quam impii excitant. » Michaelis. Le poète païen disait aussi : « Impavidum ferient ruinæ »; l'orgueil stoïque peut inspirer de belles paroles, parfois quelques beaux actes : la confiance en Dieu, peut seule élever le chrétien jusqu'à un héroïsme inconnu à la nature.

26. — *In latere tuo.* « A dextris est mihi », Ps., XV, 8; XXII, 4; XXVI, 1-3. בכסלך, *bekisleca,* « ad lumbos tuos », ou bien, « in securitatem tibi », le Seigneur sera ta confiance. C'est le sens adopté par les commt. allemands; mais il n'y a aucune raison péremptoire pour infirmer la traduction de la Vulgate; les LXX d'ailleurs sont indifférents à l'une et l'autre acception : κύριος ἔσται ἐπὶ πασῶν ὁδῶν σου. — *Ne capiaris,* Heb. : « a captione. » LXX : μὴ σαλευθῇς. Mentionnons comme exemple d'exégèse fantaisiste, la curieuse idée d'Hitzig. partant de ce principe que ce chapitre III est disposé symétriquement, il le divise en trois morceaux, commençant par « fili mi » 1, 11 et 21, et comprenant chacun dix versets. Dès lors, la troisième section 21-35, a manifestement cinq versets de trop : ce sont ceux de 22 à 26. Qu'en faire? Hitzig trouve que c'est une insertion postérieure. Les preuves? En voici au moins une : le mot לכד *laked,* est un ἅπαξ λεγόμενον. Quel chapitre du livre résistera à de pareils procédés, puisqu'il n'en est guère qui ne renferme des mots de cette sorte, mots dont la présence du reste ne porte aucune atteinte à l'authenticité d'un passage.

6° Exhortation à l'amour du prochain et à la justice, III, 27-35.

27. — *Noli prohibere.* Le sage recommande de ne point empêcher par jalousie le bien qu'on ne peut pas faire soi-même. S. Paul était heureux de voir l'Evangile annoncé, même par ses ennemis, I Phil., I, 18. Il faut s'efforcer, non d'empêcher le bien, mais de l'imiter. Hebr. : « Ne refuse pas le bien à ses maîtres, » à ceux qui y ont droit, « lorsque tu en as en main le pouvoir. » Par ces mai-

28. Ne dis pas à ton ami : Va, et tu reviendras, demain je te donnerai, tandis que tu peux donner sur le champ.

29. Ne trame point de mal contre ton ami, pendant que lui-même a confiance en toi.

30. N'entre pas sans raison en contestation avec celui qui ne t'a fait aucun mal.

31. Ne porte pas envie à l'homme injuste, et n'imite point ses voies :

32. Parce que le Seigneur a tout trompeur en abomination, et il converse avec les simples.

28. Ne dicas amico tuo : Vade, et revertere : cras dabo tibi : cum statim possis dare.

29. Ne moliaris amico tuo malum, cum ille in te habeat fiduciam.

30. Ne contendas adversus hominem frustra, cum ipse tibi nihil mali fecerit.

31. Ne æmuleris hominem injustum, nec imiteris vias ejus :

Ps. 36, 1.

32. Quia abominatio Domini est omnis illusor et cum simplicibus sermocinatio ejus.

---

tres, la Vulg. a entendu les riches, ceux qui peuvent disposer de la fortune. Les LXX au contraire ont entendu les pauvres, ἐνδέῃ, et sont suivis par beaucoup d'interprètes. Bossuet explique comment les pauvres sont les maîtres de la richesse : « Dieu ne leur donne ici-bas aucun droit qu'ils puissent exiger par une justice étroite, mais il leur permet de lever sur tous ceux qu'il a enrichis un impôt volontaire, non par contrainte, mais par charité, etc. » Pan. de S. Franc. d'Ass., première partie.

28. — *Cum statim possis dare...* Héb. : « et est tibi ». L'amitié qui prend le temps de calculer ne vient point du cœur, car le vrai dévouement est spontané. S. Jérôme disait : « Bis dat qui cito dat ». Il y a un proverbe grec qui exprime une idée analogue : ἡ χάρις ἡ βραδύπους ἄχαρις χάρις. Bossuet cite, d'après Plutarque, un Antiochus fécond en promesses pour le lendemain, et qui avait reçu de ses amis ce surnom : ὁ δώσων. LXX ajoutent : « Car tu ne sais pas ce qu'amènera le lendemain. » Ce sera toi peut-être, qui seras réduit à demander.

29. — *Ne moliaris,* חרש, *charash,* mot désignant le métier du forgeron. Gen., IV, 22. — *Cum ille.* Heb. : « et lui habite avec confiance auprès de toi. » Voir Jug., XVIII, 7, 27, un exemple de cette confiance et de cette perfidie, dans l'attaque des Danites contre Laïs. L'hospitalité donnait un caractère sacré à l'étranger, et à plus forte raison à l'ami, et ceux-même qui se permettaient les actes les plus coupables, s'arrêtaient devant la violation de ce droit de l'hôte. Cf. Gen., XIX, 8.

30. — Notre Seigneur conseille même d'abandonner parfois son droit, plutôt que d'entrer en procès. Matt., V, 40. LXX : « Ne traitez sans raison aucun homme en ennemi, de peur qu'il ne vous fasse quelque mal. »

31. — *Æmuleris,* תקנא, *tekaneh,* peut signifier, 1° s'irriter par un zèle ardent, se scandaliser, comme Ps., XXXVI, 1, et LXXIII, 3. La prospérité du méchant ne doit pas irriter ni étonner le juste : « Ne æmuleris virum injustum; si nullus malus supplicio afficeretur, nemo putaret Deo humanarum rerum curam imminere; si omnes punirentur, nullus sperare resurrectionem futuram, quod quasi merces hic omnibus redderetur. » S. Chrys., Hom. 8 in 2 ad Tim., 2° Porter envie au méchant, désirer ses avantages temporels, vouloir employer les mêmes moyens que lui, l'imiter, comme l'indique le parallélisme. LXX : « N'acquérez pas la honte des méchants », en imitant leurs actes. C'est la signification primitive de קנא, *kanah,* « intensius rubere. »

32. — *Illusor,* Heb. et LXX : le pervers., II, 15. — *Et cum simplicibus.* Heb. : avec les justes. « Cum simplicibus sermocinari dicitur, quia de supernis mysteriis illorum mentes radio suæ visitationis illuminat. » S. Greg., Past., III, XI. C'est le dessein constant de Dieu de se révéler aux humbles et aux petits; Notre-Seigneur en remercie son Père : « et revelasti ea parvulis » Luc., X, 21. Cette familiarité de Dieu pour ses serviteurs est déjà exprimée au Ps., XXIV, 14, que M. le Hir traduit selon l'hébreu : « Familiaritas Domini est timentibus eum, et testamentum ipsius manifestare illis (paratus est). » Jésus-Christ réalisa divinement cet épanchement de vérité et d'amour : « Vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis. » Joan., XV, 15. Cf. Job., XXIX, 4; Amos., III, 7. Les LXX, en ajoutant une négation, obligent à rapporter ce second membre aux pervers : « Il ne siége point avec les justes. »

33. — *Egestas,* Heb. et LXX : la malédiction, dont l'indigence est l'effet; ce qui doit

33. Egestas a Domino in domo impii, habitacula autem justorum benedicentur.

34. Ipse deludet illusores, et mansuetis dabit gratiam.

35. Gloriam sapientes possidebunt; stultorum exaltatio, ignominia.

33. Le Seigneur enverra l'indigence dans la maison de l'impie, mais les demeures des justes seront bénies.

34. Lui-même se moquera des moqueurs, et donnera sa grâce à ceux qui sont doux.

35. La gloire sera le partage des sages; les insensés auront pour tout honneur, la confusion.

CHAPITRE IV

Salomon rapporte les enseignements que lui donnait son père sur les avantages de la sagesse (℣℣. 1-9). — Le sentier de la sagesse est celui de la paix et de la vie; il faut fuir le chemin de l'impiété, car le mal est la vie même des méchants (℣℣. 10-19) — Pour jouir des avantages attachés à la sagesse, il faut veiller sur son cœur, ses paroles, ses regards et ses démarches (℣℣. 20-27).

1. Audite, filii, disciplinam patris, et attendite ut sciatis prudentiam.

2. Donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis.

1. Ecoutez, mes enfants, les instructions de votre père, et appliquez-vous à connaître la prudence.

2. Je vous ferai un présent excellent, n'abandonnez pas ma loi.

---

s'entendre surtout au point de vue spirituel, puisque le ℣. 34 suppose la prospérité des méchants.

34. — *Ipse,* en hébr. אם, *im, si,* que la plupart des versions ont négligé, peut se rendre par : quant aux moqueurs. Delitzsch. LXX ont traduit : « Dominus superbis resistit », ἀντιτάσσεται, il leur rend dédain pour dédain, « humilibus autem dat gratiam. » L'orgueilleux et le moqueur sont identifiés, XXI, 24; les LXX ne s'éloignent donc pas du texte, quant au fond. Ils sont cités, Jacob., IV, 6; I Pet., V, 5. « Nulla fere pagina est sanctorum librorum, in qua non sonet quod Deus superbis resistit. » S. Aug., de Doct. Christ., 3, XXIV. — *Mansuetis.* La douceur est inséparable de l'humilité, Matt., XI, 29, et l'humilité seule attire la grâce de Dieu. « Justæ humilitatis pretio inæstimabilem vicem divinæ gratiæ promeremur; qui solus modus est, quo cum Deo colloqui homines posse vid antur, illique inaccessæ luci prius quoque quam impetrent, ipsa supplicandi ratione conjungi. » Boèce, Cons. Phil., V, Pros., 3.

35. — Point de difficulté pour la première partie du verset; dans la seconde, l'indécision sur le sens à donner aux mots a fait naître diverses interprétations : 1° Le deshonneur enlève les insensés; le mot מרים, *merim,* a ce sens, Is., LVII, 14, et Ezech., XXI, 26. Sic : Umbreit, Bertheau, Zœckler, Loch; 2° Le déshonneur élève les insensés, ὑψοῖ. Gr. Ven., Ewald; 3° LXX: les impies élèvent, ὕψωσαν, font croître leur déshonneur. 4° Préférablement : « Stulti tollunt ignominiam tanquam portionem suam. » Trg., Syr., Michaelis, Delitzsch. C'est ce dernier sens qui s'accorde le mieux avec la première partie du verset.

Deuxième groupe d'exhortations, IV, 1-VII, 27.

7° Avertissement de David à Salomon dans sa jeunesse, IV, 1-27.

CHAP. IV. — 1. — Ce chapitre peut se diviser en trois instructions, commençant par un appel à l'attention et à la docilité, ℣℣. 1, 10, 20. C'est encore Salomon qui parle, comme l'indique le ℣. 3. — *Filii,* parce que le singulier au ℣. 3, doit avoir un sens particulier qu'il n'a pas ailleurs, III, 1, par exemple.

2. — *Donum,* LXX δῶρον. Héb. : un en-

3. Car moi aussi, j'ai eu un père, et j'ai été un tendre enfant et comme un fils unique aux yeux de ma mère.

4. Il m'instruisait et disait : Que ton cœur reçoive mes paroles, garde mes préceptes et tu vivras.

5. Acquiers la sagesse, acquiers la prudence ; ne sois point oublieux et ne t'écarte point des paroles de ma bouche.

6. N'abandonne point la sagesse, et elle te gardera ; aime-la, et elle te conservera.

7. Le commencement de la sagesse, c'est : Possède la sagesse au prix de tous tes trésors ; acquiers la prudence.

3. Nam et ego filius fui patris mei, tenellus, et unigenitus coram matre mea ;

4. Et docebat me, atque dicebat : Suscipiat verba mea cor tuum, custodi præcepta mea, et vives.

5. Posside sapientiam, posside prudentiam ; ne obliviscaris, neque declines a verbis oris mei.

6. Ne dimittas eam, et custodiet teid ; lige eam, et conservabit te.

7. Principium sapientiæ, posside sapientiam, et in omni possessione tua, acquire prudentiam :

---

seignement. La science est appelée un des dons de l'Esprit Saint.

1. — *Filius fui*, c'est-à-dire, ce nom de fils que je vous donne, j'ai eu un père qui me le donnait, et j'avais la docilité que ce nom comporte et que je réclame de vous. — *Tenellus*. Gen., XXXIII, 13. Terme qui marque à la fois la jeunesse et l'inexpérience de Salomon. LXX : ὑπήκους, obéissant. — *Unigenitus*. Ce mot est souvent employé dans la Bible comme synonyme de bien-aimé, de privilégié. David appelle lui-même Salomon : « Filium meum unum elegit Deus, adhuc puerum et tenellum. » I Par., XXIX, 1, et c'est ainsi que l'ont compris les LXX : ἀγαπώμενος. D'autres prennent ce mot dans le sens de premier-né, et S. Thomas, 3, XXXVII, 2, remarque que le premier fils de Bethsabée étant mort le septième jour sans avoir reçu de nom, était comme non avenu, et Salomon qui vint ensuite fut considéré comme premier-né. Les autres fils de Bethsabée, nommés I Par., III, 5 et II Reg., V, 14, étaient ou des fils d'Urie adoptés par David, ou des enfants postérieurs à Salomon. — Au lieu de לפני, *lipenei*, en présence de, plusieurs manuscrits portent en Keri : לבני, *libenei*, parmi les fils ; quelques commentateurs ont conclu de là que ce chapitre n'avait point Salomon pour auteur, conclusion illégitime, puisque ce terme peut parfaitement s'entendre d'une affection particulière de Bethsabée pour Salomon. Cette dernière leçon du reste est formellement proscrite par la tradition massorétique, qui maintient le Chétib, ici et Ps. LXXX, 3, heb.)

4. — *Docebat*. En heb. le verbe se rapporte au père, comme ici, mais il doit s'entendre également de la mère ; c'est pourquoi LXX l'ont mis au pluriel. Cfr. III Reg., II, 2-9, les dernières instructions de David à son fils. — *Cor tuum* III, 1. Bertheau fait remarquer la ressemblance de ce début avec le commencement des diverses instructions du livre. — *Et vives*. Luc., X, 28. « Hoc fac et vives. » La Peschito ajoute : « et legem meam ut pupillam oculi tui », qui se retrouve VII, 2 Les LXX s'écartent un peu de l'hébreu, et même le manuscrit alexand. diffère du vatic. Voici la leçon du dernier : « Que notre discours se fixe, ἐρειδέτω, dans ton cœur, garde les préceptes, n'oublie pas et ne transgresse pas les paroles de ma bouche. » Symm. est conforme à l'hébreu : κατεχέτω.

5. — *Posside*, Heb. : acquiers ; répétition destinée à rendre la recommandation plus pressante. Umbreit y voit l'imitation du cri d'un marchand. — Salomon devait en effet acquérir une sagesse supérieure à celle de son père, au moins au début de son règne. Loch.

7. — *Principium*. Sap. VI, 18. D'après Hitzig et Zœckler, ראשית, *reoshit*, signifierait : le plus haut point, la perfection, parce que le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur, I, 7. Mais le premier effet de cette crainte de Dieu, est de faire acquérir la sagesse, et de faire adopter cette maxime : « posside sapientiam, etc. » On doit donc garder le sens de la Vulg. comme fait Delitzsch. On peut éclairer ce passage, en rapprochant ce que S. François de Sales disait de l'amour de Dieu : « Le moyen le plus aisé, le plus court pour aimer Dieu de tout son cœur, c'est d'aimer Dieu de tout son cœur... et tout le secret d'arriver à cet amour, c'est d'aimer : car comme on apprend

8. Arripe illam, et exaltabit te; glorificaberis ab ea, cum eam fueris amplexatus;

9. Dabit capiti tuo augmenta gratiarum, et corona inclyta proteget te.

10. Audi, fili mi, et suscipe verba mea, ut multiplicentur tibi anni vitæ.

11. Viam sapientiæ monstrabo tibi, ducam te per semitas æquitatis:

12. Quas cum ingressus fueris, non arctabuntur gressus tui, et currens non habebis offendiculum.

13. Tene disciplinam, ne dimittas eam; custodi illam, quia ipsa est vita tua.

8. Fais-en la conquête, et elle t'élèvera; elle sera ta gloire quand tu l'auras embrassée.

9. Elle donnera à ta tête un accroissement de grâce, et te couvrira d'une couronne d'honneur.

10. Ecoute, mon fils, et recueille mes paroles, afin de voir se multiplier les années de ta vie.

11. Je t'indiquerai le chemin de la sagesse, et te conduirai dans les sentiers de l'équité;

12. Quand tu y seras une fois entré, tes pas ne seront pas à l'étroit, et dans ta course tu ne rencontreras point d'occasion de chute.

13. Sois fidèle à la discipline et ne l'abandonne point; garde-la, car elle est ta vie.

à étudier en étudiant, à parler en parlant... aussi apprend-on à aimer Dieu et le prochain en l'aimant. » Espr. I, 26. De même sorte, le commencement de la sagesse, c'est de s'exercer à la sagesse. « Principium sapientiæ non est arida speculatio et contemplatio sapientiæ, sed sapida voluntas et studiosus conatus ad sapientiam. » Cornelius. — *In omni :* ב, *be, pro,* marquant le prix. On achète la sagesse pour tous ses biens, parce qu'elle dépasse tous les trésors, III, 14, 15.

8. — *Arripe,* marque un effort pour atteindre ce qui est élevé. סלסלה, *salseleah,* de סלל, *salal,* élever, comme par ex. un chemin, ou un retranchement à l'aide d'épaulements, et au figuré, estimer, évaluer à haut prix, élever prix sur prix. Delitzsch. Les LXX prennent le mot dans le sens propre : περιχαράκωσον αὐτήν, entoure-la d'un retranchement, pour mieux la conserver. Il vaut mieux traduire : Elève-la bien haut, et elle t'élèvera toi-même, elle te fera grandir de toute l'estime que tu auras pour elle. — *Glorificaberis.* LXX, cités par S. Jérôme ad Pammach. in Amos : « honora illam, et amplexabitur te. » Le sens n'est pas sensiblement changé par cette interversion du passif et de l'actif des verbes. Remarquons que la sagesse donne à l'homme plus de gloire qu'elle n'en reçoit de lui.

9. — *Augmenta.* Heb. et LXX : une couronne de grâce. C'est la suite de la comparaison précédente : celui qui veut s'unir à la sagesse par une alliance réciproque, recevra d'elle une couronne pareille à celle que portaient les époux. Cant., III, 11; Is., LI, 10. Les dons que la sagesse offre à ses disciples serviront à tresser cette couronne. — *Et corona inclyta.* Heb., un diadème. LXX : « elle te couvrira comme d'un bouclier, ὑπερασπίσῃ, avec une couronne de délices. » C'est à la fois « fortitudo et decor, » comme XXXI, 25.

10. — *Audi, fili mi.* Répétition par Salomon des paroles de son père, 4. C'est lui en effet qui reprend ici la parole, suivant la plupart des interprètes. S. Hier., Beda, etc. Cependant, Delitzsch fait parler David jusqu'à v, 6; d'autres, jusqu'à la fin du présent chapitre; Umbreit jusqu'au ℣. 20. Nous ne voyons aucune raison suffisante pour abandonner le sentiment des anciens. Du reste, que David parle directement ou non, ce sont toujours ses leçons que nous transmet son fils, comme le supposent ses avertissements répétés 1, 8, IV, 1, 4. — *Anni vitæ* III, 2. LXX ajoutent : « et pour que les chemins de la vie soient nombreux pour toi. »

11. — *Viam sapientiæ,* le chemin qui conduit à la sagesse.

12. — *Non arctabuntur.* Le chemin de la vertu, rude et difficile au premier abord, est moins pénible en réalité que celui du vice; le méchant prend plus de peine pour se perdre qu'il ne lui en faudrait pour se sauver : « Lassati sumus in via iniquitatis et perditionis, ambulavimus vias difficiles. » Sap., V, 7. Job, XVIII, 7.

13. — *Quia ipsa.* En heb. : מוסר, *mousar, disciplina,* est masculin; le pronom qui est au féminin se rapporte à l'idée générale du passage, la sagesse.

14. — Heb. : « n'entre pas dans le chemin.

14. Ne mets point ton plaisir dans les sentiers des impies, ni ta complaisance dans la voie des méchants.

15. Fuis loin d'elle, n'y passe point, évite-la et n'y demeure pas.

16. Car ils ne dorment point, s'ils n'ont fait quelque mal, et ils perdent le sommeil, si personne n'est tombé dans leurs piéges.

17. Ils mangent le pain de l'impiété, et boivent le vin de l'iniquité.

18. Mais le sentier des justes est comme une lumière brillante, qui s'avance et qui croît jusqu'au jour parfait.

14. Ne delecteris in semitis impiorum, nec tibi placeat malorum via.

15. Fuge ab ea, nec transeas per illam; declina et desere eam.

16. Non enim dormiunt nisi malefecerint; et rapitur somnus ab eis nisi supplantaverint :

17. Comedunt panem impietatis, et vinum iniquitatis bibunt.

18. Justorum autem semita, quasi lux splendens procedit et crescit usque ad perfectam diem.

---

des impies, et n'avance pas dans la voie des méchants. » C'est l'entrée et le progrès dans le mal dont la sagesse veut préserver son disciple. La Vulg. s'est arrêtée à une autre signification des deux verbes. LXX concordent avec l'hébreu pour le premier membre, et pour le second : « n'imite point la voie des impies. » Le sens indiqué en premier lieu s'accorde mieux avec le verset suivant, où il est question de démarches actives pour se retirer de la mauvaise voie, ce qui suppose qu'on y est entré.

15. — *Fuge ab ea :* Fuis, ne passe pas par là, ce qui correspond à la première partie du ℣. 14. — *Declina :* n'avance pas dans cette voie, 14, et si tu l'as déjà fait, détourne-toi. Le disciple de la sagesse ne doit pas se commettre avec les méchants : « Disce in hac parte superbiam sanctam : scito te illis esse meliorem. » S. Hier. ad Eustoch., 16. Voir, III Reg., XIII, 21-24, un terrible exemple de ce qu'on trouve dans la compagnie des méchants. LXX : « n'entre pas dans le lieu où ils campent. »

16. — *Non enim dormiunt.* L'habitude du mal a tellement perverti leur conscience, que leur sommeil est empêché non par le remords, comme chez les coupables ordinaires, mais par l'absence même de tout méfait. Plusieurs donnent à *nisi* le sens de *donec;* la penséo n'en est guère modifiée, mais אם לא, *im lo*, veut dire : *si non*, et non pas *donec*. — *Supplantaverint*, « s'ils n'ont porté quelqu'un à tomber » dans le mal : ils ne se contentent pas de le commettre, ils y entrainent les autres. Quelques manuscrits portent : « non rapitur », par application à tout le verset de la négation qui le commence. Le sens serait alors : le sommeil n'est pas saisi par eux, s'ils n'ont etc. Cette leçon n'est pas préférable au texte ordinaire. Corn.. LXX : « Ils ne dorment point s'ils n'ont fait quelque mal, le sommeil leur est enlevé, ils ne se couchent même point. »

17. — *Panem impietatis.* Héb. : « le pain de l'iniquité, le vin de la violence », expressions susceptibles de deux sens : 1° Le pain et le vin acquis par l'iniquité et la violence. Amos, II, 8. Vatable, Bossuet, Delitzsch, etc. C'est l'interprétation la plus commune et la plus grammaticale. 2° Ils se nourrissent d'iniquité comme de pain, et boivent la violence comme le vin. Job. XV, 16 ; XXXIV, 7. Beda, Jansen., Umbreit. Ce second sens a plus de force, et ménage mieux la gradation avec le verset précédent : l'iniquité leur tient lieu de sommeil et de nourriture. C'est l'opposé du : « Meus cibus est ut faciam voluntatem ejus qui misit me. » Joan., IV, 34. « Quand l'homme que Dieu pouvait justement livrer au feu éternel, par une espèce de vengeance encore plus déplorable, est livré en attendant à des crimes encore plus énormes, et que, d'erreur en erreur et de faute en faute, il tombe enfin dans la profondeur et dans l'abîme du mal... alors, dit S. Augustin (cont. Jul. V, 3) vincitur, capitur, trahitur, possidetur. » Boss., Def. de la Trad., XI, 8.

18. — Les ℣℣. 18 et 19 sont le résumé de l'instruction précédente. — *Lux splendens.* Il y a un jeu de mots en hébreu : *orach or*, « via lux. » La voie des justes, c'est-à-dire, leur conduite, est comparée à la lumière. S. Jean-Baptiste est appelé : « Lucerna ardens et lucens ». Joan., V, 35. Cfr. Matth., V, 16; Philip., II, 15. — *Procedit et crescit*, elle s'accroît en avançant, « vires acquirit eundo », comme le soleil à mesure qu'il monte à son midi. L'âme du juste sort, soit des ténèbres de l'ignorance humaine pour s'avancer dans

19. Via impiorum tenebrosa; nesciunt ubi corruant.

20. Fili mi, ausculta sermones meos, et ad eloquia mea inclina aurem tuam;

21. Ne recedant ab oculis tuis, custodi ea in medio cordis tui;

22. Vita enim sunt invenientibus ea, et universæ carni sanitas.

23. Omni custodia serva cor tuum, quia ex ipso vita procedit.

24. Remove a te os pravum, et detrahentia labia sint procul a te.

19. La voie des méchants est ténébreuse, de sorte qu'ils ne savent où ils tombent.

20. Mon fils, écoute mes discours, et prête l'oreille à mes paroles.

21. Qu'elles ne s'éloignent point de tes yeux, garde-les au milieu de ton cœur.

22. Car elles sont la vie pour ceux qui les trouvent, et la santé pour le corps tout entier.

23. Mets toute ta vigilance à garder ton cœur, car c'est de lui que procède la vie.

24. Eloigne de toi la perversité de la bouche, et tiens la médisance bien loin de tes lèvres.

---

les lumières de la foi, Mgr Gay, Vie et Vertus. 1. p. 145; soit des ombres de la concupiscence pour atteindre les clartés de la perfection : « Mens justi aurora dicitur, quæ peccati sui tenebras deserens, ad lucem jam erumpit æternitatis ». S. Greg. Mor., 16, xxv. — *Usque ad perfectum diem*, נכון היום, *necon haiiom*, le σταθηρὸν τῆς ἡμέρας, pour ainsi dire, le solstice de la journée, quand le soleil paraît immobile au zénith, par conséquent, le plein de la lumière et de la chaleur. Ce jour stable et parfait est l'éternité; chaque jour, l'Eglise fait demander par ses enfants cette lumière indéfectible :

> Largire clarum vespere,
> Quo vita nusquam decidat,
> Sed prœmium mortis sacræ,
> Perennis instet gloria. S. Ambr. ad Non.

Cfr. Pimont, Hymn. du Brév. rom. LXX : ἕως κατορθώσῃ ἡ ἡμέρα, ce qui n'est pas très-clair, et ne se rapproche sensiblement d'aucune version.

19. — *Tenebrosa*. Héb. : ténèbres profondes, comme le milieu de la nuit. Joan., xi, 10; xii, 35. Les méchants du reste se plaisent dans ces ténèbres, car : « Qui male agit odit lucem ». Joan., iii, 20. Cette figure de la lumière et des ténèbres est fréquente dans la Sainte Ecriture · Rom., xiii, 12; Eph., v, 8; I Joan., ii, 8, etc. — *Nesciunt*. Leur chute est la conséquence de leur aveuglement, et leur aveuglement la conséquence de leurs forfaits.

21. — *Ne recedant*. Ces enseignements sont écrits, il faut les lire souvent. Jos., i, 8. On connaît les pressantes recommandations de S. Jérôme à Népotien sur ce sujet. — *In medio cordis*, par la mémoire, pour les retenir; par l'affection, pour les pratiquer. Le même mot en hébreu signifiant œil et fontaine, les LXX ont traduit : « Que tes fontaines ne t'abandonnent point ». Les enseignements de la sagesse seraient alors considérés comme les sources d'où doivent procéder nos actions.

22. — *Vita*, iii, 2. Joan., vi, 64. — *Sanitas*, iii, 8. Non point pour toute chair, pour tout homme, mais pour toute sa chair, comme porte l'hébreu. Le corps qui a part à la lutte, reçoit aussi dès ici-bas comme un avant-goût du bonheur qu'il aura au ciel, son étroite union avec l'âme faisant que la sagesse de celle-ci se traduit pour lui en santé.

23. — *Omni custodia*. Heb. : « præ omni re custodienda. » Le cœur est ici marqué relativement à la vie intellectuelle et morale dont il est le centre, dans le langage de l'Ecriture, par comparaison avec son rôle physiologique. — « In omni namque creatura, quæ sub sole mundi vanitatibus occupatur, nihil humano corde sublimius, nihil nobilius, nihil Deo similius reperitur ». S. Bern. De Anim. vii. — *Procedit*, Heb. : « de lui les sorties de la vie », au physique, le sang qui sort du cœur et porte la vie dans tout le corps; au moral, les pensées et les sentiments qui vivifient notre conduite.

24. — *Os pravum*. Heb. : « les distorsions, les perversités de la bouche ». C'est une conséquence de ce qui précède, car : « Bonus homo de bono thesauro cordis sui profert bonum ». Luc., vi, 45. — *Detrahentia labia* Heb. : « l'obliquité des lèvres ». Le verset signifie non pas qu'il faut s'éloigner des lèvres médisantes, mais qu'il ne faut pas avoir soi-même des lèvres qui médisent, comme l'accentue la traduction.

25. Que tes yeux voient ce qui est droit, et que tes regards précèdent tes pas.

26. Fais à tes pas un droit chemin, et que toutes tes voies soient assurées.

27. Ne te détourne ni à droite, ni à gauche ; retire ton pied du mal, car le Seigneur connaît les voies qui sont à droite ; ce sont les mauvaises qui sont à gauche. C'est lui-même qui dirigera tes pas, et qui te fera suivre ton chemin en paix.

25. Oculi tui recta videant, et palpebræ tuæ præcedant gressus tuos.

26. Dirige semitam pedibus tuis, et omnes viæ tuæ stabilientur.

27. Ne declines ad dexteram, neque ad sinistram ; averte pedem tuum a malo ; vias enim, quæ a dextris sunt, novit Dominus : perversæ vero sunt quæ a sinistris sunt. Ipse autem rectos faciet cursus tuos, itinera autem tua in pace producet.

---

25. — *Recta videant.* Heb. : regardent droit devant toi, en face, sur le droit chemin. Le sage condamne le regard faux et oblique du méchant, VI, 13 ; Matth., VI 23. — *Præcedant.* « Quidquid agas, prospice quem in finem eventurum sit. » Boss., « Palpebræ quippe gressus præcedunt, cum operationem nostram consilia recta præveniunt. » S. Greg., Past., III, 15. LXX : νευέτω, qu'elles donnent leur assentiment à des choses justes, VI, 13. S. Basile applique ces paroles à la garde des yeux : « Palpebræ tuæ innuant justa, neque te palpebræ rapiant, neque capiaris oculis tuis. » De sanct. virgin. C'est en effet par la curiosité des yeux que le mal entre souvent dans notre âme. Bossuet entend de cette curiosité la « concupiscentia oculorum » de S. Jean. Traité de la concup., VIII.

26. — *Dirige* ; פלס, *phallas* ; pèse, Ewald ; mesure, Zœckler ; aplanis, Delitzsch. LXX, cités Heb., XII, 13 : ὀρθὰς τροχιὰς ποίει σοῖς ποσὶ. — *Stabilientur.* La prévision aura préparé tes voies et en aura écarté tout obstacle. Ps. CXVIII, 133. LXX : « et dirige tes voies. » Ce verset renferme un double avertissement : choisir le chemin de la justice, et ne s'en laisser détourner par aucune difficulté. Loch.

27. — *Ne inclines.* Is., XXX, 21. C'est une sorte de locution proverbiale dans l'Ecriture. Le Pastoral de S. Grégoire est tout entier consacré à signaler les écueils qui bordent à droite et à gauche le chemin de la vertu. — *Vias enim.* Ce qui suit manque dans l'hébreu, le chald. et plusieurs versions. S. Jérôme l'a traduit des LXX, et beaucoup de Pères le citent. — *Quæ a dextris sunt.* Le Seigneur les connaît, c'est-à-dire les approuve et les bénit Ps., I, 6. La droite ici ne peut donc avoir la même signification que dans la phrase précédente où il est défendu de s'y détourner. Les mots *a dextris* et *a sinistris* sont pris dans l'acception commune, qui, dans les langues anciennes, attribue à la droite la prospérité, et à la gauche le malheur. — *Ipse autem rectos faciet.* Sur ces deux derniers versets, S. Augustin établit la nécessité de la grâce et l'existence du libre arbitre : « Si non esset liberum arbitrium, non diceretur : rectos fac, etc. Et tamen sine Dei gratia, si posset hoc fieri, non postea diceretur : ipse autem rectos faciet. » Ad Monach. Adrum. Ep., 215.

CHAPITRE V

Portrait de la femme séductrice (℣℣. 1-6). — Exhortation pressante à fuir loin d'elle, si l'on ne veut tomber en esclavage et se préparer des regrets tardifs (℣℣. 7-14). — Pour éviter ce malheur, garder la fidélité conjugale (℣℣. 15-19). — Et se rappeler les tristes suites du crime (℣℣. 20-23).

1. Fili mi, attende ad sapientiam meam; et prudentiæ meæ inclina aurem tuam,

2. Ut custodias cogitationes, et disciplinam labia tua conservent. Ne attendas fallaciæ mulieris;

3. Favus enim distillans labia meretricis, et nitidius oleo guttur ejus;

4. Novissima autem illius amara quasi absynthium, et acuta quasi gladius biceps.

5. Pedes ejus descendunt in mortem, et ad inferos gressus illius penetrant.

1. Mon fils, sois attentif à la sagesse que je t'enseigne, et prête l'oreille à la prudence que je te prêche,

2. Afin de retenir mes pensées, et pour que tes lèvres gardent mon enseignement. Ne fais aucune attention aux artifices de la femme.

3. Car les lèvres de la courtisane sont comme un rayon qui distille le miel, et son gosier est plus coulant que l'huile.

4. Mais la fin en est amère comme l'absinthe, et perçante comme le glaive à deux tranchants.

5. Ses pieds descendent à la mort, et ses pas s'enfoncent jusqu'aux enfers.

8° Suites désastreuses de l'impureté, v, 1-23.

Chap. v. — 1. — Ce chapitre, par le sujet qu'il traite, se rapproche de ii, 16-19. — *Attende,* attention d'autant plus nécessaire, que le sujet est plus délicat.

2. — *Cogitationes.* Heb. : « mon conseil. » LXX : « pour garder une bonne pensée, la science de mes lèvres te commande. » — *Conservent.* Heb. : « pour que tes lèvres gardent la science, » c'est-à-dire, afin qu'ayant déjà la sagesse dans le cœur, iv, 21, tu l'aies aussi sur les lèvres, pour répondre prudemment aux tentations dont il va être question. — *Ne attendas.* Ces mots ne sont que dans les LXX, ils indiquent le sujet du chapitre. — *Fallaciæ :* φαύλῃ γυναικί.

3. — Quand l'attention est attirée sur elle, la débauchée fait entendre des paroles d'une douceur hypocrite, ii, 16, vi, 24, pareilles au miel et à l'huile. Ps., liv, 22. LXX : « Le miel coule des lèvres de la debauchée, et pour un temps elle engraisse, λιπαίνει, ton gosier. » Pour un temps, car cette douceur se changera bientôt en amertume si on lui cède, en fureur si on lui résiste.

4. — *Absinthium.* Les anciens regardaient cette plante comme un poison. Elle est opposée au miel à cause de son amertume, et, avec le fiel, comme ont traduit LXX, χολή, elle est dans l'Ecriture le symbole de la peine et du châtiment. Deut. xxix, 18; Jer., ix. 15; Am., v, 7; vi, 13. En arabe, le même mot לענה, *lehanah,* signifie malédiction. Delitzsch. — *Gladius biceps,* mot à mot, à plusieurs bouches, πολύστομος; Ps., cxlix. 6, Judic., iii, 16. Le glaive est opposé à l'huile, parce qu'il est lisse et coulant à la surface. Ces deux versets ont inspiré les vers suivants au poète chrétien Boèce :

> Habet omnis hoc voluptas :
> Stimulis agit fruentes,
> Apiumque par volantum,
> Ubi grata mella fudit,
> Fugit, et nimis tenaci
> Ferit icta corda morsu.
>
> De Consol. III Met. 3.

5. — Voici sans langage figuré où va et où mène la corruptrice : « ad mortem, ad inferos. » ii, 18. « Memento semper quod paradisi colonum de possessione sua mulier ejecerit. » S. Hier., Ep., ii, ad Nepot. Un païen, Ménandre, disait déjà que l'adultère

6. Ne marchant point dans le sentier de la vie, ses pas sont errants et introuvables.

7. Maintenant donc, ô mon fils, écoute-moi, et ne t'écarte point des paroles que je te dis.

8. Garde-toi bien d'aller auprès d'elle, et n'approche point des portes de sa maison.

9. Ne livre point ton honneur aux étrangers, ni tes années au cruel,

10. De peur que tes biens n'enrichissent ces étrangers, et que le fruit de tes travaux ne passe dans la maison d'un autre,

6. Per semitam vitæ non ambulant, vagi sunt gressus ejus, et investigabiles.

7. Nunc ergo, fili mi, audi mete; ne recedas a verbis oris mei.

8. Longe fac ab ea viam tuam; et ne appropinques foribus domus ejus.

9. Ne des alienis honorem tuum, et annos tuos crudeli.

10. Ne forte impleantur extranei viribus tuis et labores tui sint in domo aliena,

---

ne s'achète qu'au prix de la mort · θανάτου γάρ ἐστιν ὤνιον. Le vice étend ses ravages non-seulement sur l'âme, mais aussi sur le corps. « Sanguinem exhaurit et inficit, itaque mortem advocat et accelerat, non unam, sed plures. » Corn.. Boèce dit encore « Quid de corporis voluptatibus loquar, quarum appetentia quidem plena est anxietatis, satietas vero pœnitentiæ? Quantos illæ morbos, quam intolerabiles dolores, quasi quemdam fructum nequitiæ, fruentium solent referre corporibus. » Op. cit III, Pros. 7 Cfr. Dr Lefebvre, Louvain, Rev. des Q. scient Janv. 78, p. 31. — *Penetrant* Heb affermissent, soutiennent. La courtisane est la pourvoyeuse active de l'enfer Les LXX, ici comme II, 16, appliquent ce passage à la folie, ἀφροσύνη. La femme débauchée est du reste le plus frappant symbole de la folie.

6. — *Non ambulant*, תבלם *tepalles*. Plusieurs ont traduit ce verbe comme à la seconde personne « ne expendas viam vitæ, vagantur orbitæ ejus » Corn. Michaelis, Rosenmül. Il est bien préférable de prendre le verbe à la troisième personne du féminin, on a alors le même sujet que dans tout le passage « Bien loin de choisir le chemin de la vie, ses pas sont chancelants, et elle ne sait où elle est. » Le verbe est le même que IV, 26. LXX et Vulg. ont pris פן, *phen*, « bien loin que » dans le sens simplement négatif — C'est le caractère de la volupté d'aveugler ses victimes, de sorte qu'elles ne savent ni où elles sont, ni où elles vont ; et comme elles ne suivent aucune direction raisonnable, leurs traces sont vraiment introuvables.

7. — *Et nunc*. Les jeunes gens n'écoutent pas facilement les conseils des vieillards au sujet de leurs passions, c'est pourquoi Salomon accentue sa recommandation. — *Fili*. Heb. : « filii », comme IV, 1, ce qui a donné lieu à Delitzsch de ne terminer le discours de David qu'au verset 6. Mais les six premiers versets se relient bien plus naturellement au chap. V qu'au précédent.

8. — *Longe fac*. I Cor. VI, 18. La fuite en pareille matière est le moyen le plus sûr de remporter la victoire : c'est l'avis de tous les saints. « Licet quidam putent majoris esse virtutis præsentem contemnere voluptatem, tamen ego arbitror securioris continentiæ esse, nescire quod quæras. « S. Hier. Ad Læt., II, 8.

9. — *Honorem tuum*, ce qui fait ton honneur, comme fit Samson, Jud., XVI, en révélant à l'étrangère Dalila le secret de sa force. Ce qui fait l'honneur des jeunes hommes, c'est que « Fortes estis, et verbum Dei manet in vobis, et vicistis malignum. » I Joan., II, 14. — *Crudeli*. Soit la débauchée elle-même, Corn., Bertheau ; soit l'époux de l'adultère dont la fureur est marquée, VI, 34, 35, Zœckler; soit, moins probablement, le bourreau, parce que l'adultère était puni de mort, Deut., XXII, 21 ; Ézech., XVI, 40; Joan., VIII, 5 ; soit plutôt, comme ont pensé les anciens, l'instigateur de tous ces désordres, celui que Notre-Seigneur a appelé : « homicida ab initio. » Joan., VIII, 44.

10. — *Viribus tuis*, le produit de tes forces, de ton activité. Celui qui s'abandonne à sa passion sert un maître cruel, devient esclave, Joan., VIII, 34, et tout son bien, tout le fruit de ses labeurs passe à un autre, à la femme qui l'a séduit, VI, 26, et surtout au démon qui a droit sur sa vie et sur son âme. Toute la peine que prend le pécheur n'a aucune valeur devant Dieu, puisque les seuls actes faits en état de grâce sont méritoires. Notre-Seigneur a dépeint la triste situation de l'homme victime de sa passion dans la parabole de l'Enfant prodigue. Luc, XV.

11. — *Et gemas*, נהם, *naham*, se dit du

11. Et gemas in novissimis, quando consumpseris carnes tuas et corpus tuum, et dicas :

12. Cur detestatus sum disciplinam, et increpationibus non acquievit cor meum?

13. Nec audivi vocem docentium me. et magistris non inclinavi aurem meam?

14. Pene fui in omni malo, in medio ecclesiæ et synagogæ.

15. Bibe aquam de cisterna tua, et fluenta putei tui;

16. Deriventur fontes tui foras, et in plateis aquas tuas divide.

17. Habeto eas solus, nec sint alieni participes tui.

11. Et qu'à la fin tu ne gémisses après avoir épuisé ta chair et ton corps, et que tu ne dises :

12. Pourquoi ai-je détesté la discipline ? Pourquoi mon cœur a-t-il méprisé les reproches?

13. Pourquoi n'ai-je pas écouté la voix de ceux qui m'instruisaient, ni prêté l'oreille à mes maîtres!

14. Peu s'en faut que je n'en sois venu au comble du malheur, au milieu de l'assemblée de tout le peuple.

15. Bois l'eau de ta citerne, et ce qui coule dans ton puits ;

16. Que tes sources se déversent dehors, et répands tes eaux jusque sur les places.

17. Possède-les seul, et que les étrangers n'y aient point part.

---

bruit de la mer, Is., v, 30, et du rugissement du lion, XXVIII, 15. — *Carnes et corpus :* le corps tout entier. « Plerumque enim accepta salus carnis per vitia expeditur; sed cum repente subtrahitur, cum molestiis caro atteritur, cum jam egredi anima urgetur, diu male habita, quasi ad bene vivendum. salus amissa requiritur. Et tunc gemunt homines, quod Deo servire noluerunt, quando damna negligentiæ suæ recuperare serviendo nequaquam possunt. » S. Greg., Past., III, 12; Ps., LXXVII, 34.

12. — L'aveu du coupable marque très-bien comment il en est arrivé à des chutes irréparables ; d'abord, mépris intérieur de la sagesse ; puis, indocilité extérieure ; enfin, pratique même du mal.

13. — *Audivi vocem,* écouter la voix, c'est-à-dire, obéir, ἐπακούειν. Comparer ces regrets tardifs avec : « Ergo erravimus. etc. » Sap., v, 6.

14. — *In omni malo,* le mal du vice qui a scandalisé toute la société, et bien plutôt le mal du châtiment, qui était infligé à l'adultère en présence de tout le peuple. Ezech., XVI, 40. Le châtiment de l'autre vie a aussi pour témoins tout le peuple des démons et des damnés. — *Ecclesiæ, quohel,* l'assemblée de tout le peuple, *synagogæ, adah,* la réunion des principaux, des vieillards. Pourtant les deux expressions se prennent parfois indifféremment. Ex., XII, 3 ; Deut., XXXI, 30.

15. — Le sage indique maintenant le moyen d'éteindre ce feu de la passion. — *Cisterna,* בור, *bor,* le réservoir où l'eau a été recueillie, et où elle demeure en repos. Les Juifs recueillaient ainsi l'eau de pluie, quand les sources faisaient défaut. — *Putei,* באר, *beher,* le puits ou la fontaine où coule l'eau vive. L'histoire des patriarches montre le prix de ces puits, qui comptaient parmi les principales richesses immobilières. C'est pourquoi Salomon compare l'épouse à une citerne, à laquelle le propriétaire seul a droit de puiser. Le sens est donc : « Uxore legitima esto contentus. » Boss.. Sic S. Hier., Jans., etc. Isaïe appelle Sara, de qui est sorti le peuple hébreu : « cavernam בור *laci.* » LI, 1. Les Pères ont souvent cité ce passage au sens spirituel, en le rapprochant de Jer., II, 13 : « Me dereliquerunt fontem aquæ vivæ, et foderunt sibi cisternas dissipatas. » Cfr. Joan., IV, 13.

16. — *Deriventur* C'est le sens de l'hébreu, de Chald. et de LXX Alex. Le verset marque alors la nombreuse génération qui doit sortir du foyer conjugal, quand la sagesse y préside. Ps. CXXVII, 3. Inutile donc de supposer au commencement du verset une particule prohibitive, comme font Gesenius et Umbreit, ou négative, comme Ewald, Bertheau, à la suite de LXX Vatic. et Aquila. Le contexte, du reste, réclame la première leçon; on voit en effet que les versets 15-18 sont alternés, 15 et 17 recommandant le respect de l'union conjugale, 16 et 18 se rapportant à la bénédiction qui y est attachée.

17. — S. Paul conseille aussi à ceux qui n'enchaînent point des obligations supérieures, de chercher dans le mariage un préservatif contre les tentations : « Melius est nu-

18. Que ta source soit bénie, et mets ta joie dans l'épouse de ta jeunesse;

19. Qu'elle te soit comme une biche bien-aimée, et un faon plein de charmes; qu'en tout temps ses mamelles t'enivrent, et que son amour fasse à jamais ton bonheur.

20. Pourquoi donc, mon fils, te laisser séduire par l'adultère, et te reposer dans le sein d'une étrangère?

21. Le Seigneur regarde les voies de l'homme, et considère toutes ses démarches.

22. L'impie est saisi par ses iniquités, et enchaîné par les liens de ses péchés.

23. Il mourra, pour avoir manqué

18. Sit vena tua benedicta, et lætare cum muliere adolescentiæ tuæ;

19. Cerva charissima, et gratissimus hinnulus; ubera ejus inebrient te in omni tempore, in amore ejus delectare jugiter.

20. Quare seduceris, fili mi, ab aliena et foveris in sinu alterius?

21. Respicit Dominus vias hominis, et omnes gressus ejus considerat.

Job. 14, 16; 31, 4; *et* 34, 21.

22. Iniquitates suæ capiunt impium, et funibus peccatorum suorum constringitur.

23. Ipse morietur, quia non ha-

---

bere quam uri. » I Cor., VII, 9. S. Augustin écrivait de même : « Conjugium ante lapsum institutum est propter officium, post lapsum propter remedium. » Et ailleurs : « Constituamus ambos bonos; etiam sic profecto melior est conjugatus fidelissimus et obedientissimus Deo, quam continens minoris fidei minorisque obedientiæ. » De Civ. Dei, XVI, 36.

18. — *Benedicta.* La bénédiction du mariage, ce sont les enfants. Ps. CXXVII, 4. — *Lætare;* voir sur cette joie domestique, Gen., XXI, 6; I Reg., II, 1 et Joan., XVI, 21. — *Cum muliere adolescentiæ*, II, 17. LXX au commencement du verset, répètent la pensée précédente : Que tes fontaines soient à toi seul.

19. — Salomon emploie de gracieuses images empruntées, suivant l'usage oriental, aux plus aimables animaux de la création, pour représenter l'épouse de la jeunesse. *Hinnulus*, δορκάς, gazelle; les Actes, IX, 36, parlent d'une chrétienne qui portait ce nom de gazelle : Ταβιθά. Ces noms se retrouvent Cant., II, 9, 17; VIII, 14. — *Ubera ejus.* D'autres ont traduit : « amores ejus. » L'un se prend pour l'autre. Cant., I, 13. — *Delectare*, תשגה, *tishegeh*, tu erreras, c'est-à-dire, tu seras épris éperdûment, jusqu'à t'oublier toi-même. LXX, qui ont paraphrasé ce verset, traduisent les derniers mots : « ἐν γὰρ τῇ ταύτης φιλίᾳ συμπεριφερόμενος πολλοστός ἔσῃ : in amore enim ejus circumductus diuturnus eris. » Le chapitre qui termine le livre développera magnifiquement les qualités qui rendent l'épouse si aimable.

20. — *Quare seduceris*, תשגה, *tishegeh*, même verbe que tout à l'heure; ici : avoir le vertige. LXX : μὴ πολὺς ἴσθι πρὸς ἀλλοτρίαν, opposé à πολλοστός ἔσῃ. L'auteur laisse l'interrogation sans réponse, parce qu'il a confiance que son disciple a déjà pris sa résolution au fond du cœur. Cette exhortation au respect de la sainteté du mariage, sans rien perdre de sa force, emprunte un charme plus persuasif aux images qui l'enveloppent discrètement. On voit par là que, malgré le débordement des passions, dont Salomon lui-même devait être à la fois l'exemple et la victime, les instincts de la nature corrompue ne pouvaient pas prescrire contre la loi divine, portée au paradis terrestre, renouvelée au Sinaï, et tant de fois rappelée depuis.

21. — Ces trois derniers versets indiquent les conséquences du crime pour le coupable : le jugement de Dieu qui voit tout, 21, l'endurcissement dans le mal, 22, et la mort éternelle, 23. — *Respicit.* Job., XXIV, 23; Eccli., XXIII, 25, 26; Dan., II, 22.

22. — Joan., VIII, 34. S. Augustin avait fait la malheureuse expérience de cet esclavage : « Velle meum tenebat inimicus, et inde mihi catenam fecerat, et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido; et dum servitur libidini, facta est consuetudo : et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innixis (unde catenam appellavi), tenebat me obstrictum dura servitus. » Conf., VIII, 5.

23. — *Ipse morietur*, C'est le châtiment final. — *Decipietur.* Heb. : il errera, comme

uit disciplinam, et in multitudine tultitiæ decipietur

de discipline, et il sera victime de l'excès de sa folie.

CHAPITRE VI

onduite à tenir quand on s'est fait caution (℣℣. 1-5). — Le paresseux à l'école de la fourmi (℣℣ 6-11). — Double portrait du méchant qui sème la discorde (℣℣. 12-19). — Exhortation à suivre les conseils paternels (℣℣. 20-23), — surtout en ce qui concerne la fuit de la femme adultère (℣℣. 24-28), — dont la fréquentation cause tant de maux (℣℣. 29-35.

1. Fili mi, si spoponderis pro mico tuo, defixisti apud extraneum nanum tuam.
2. Illaqueatus es verbis oris tui, t captus propriis sermonibus.
3. Fac ergo quod dico, fili mi, et emetipsum libera; quia incidisti in nanum proximi tui. Discurre, fetina, suscita amicum tuum;

1. Mon fils, si tu as répondu pour ton ami, et engagé ta main à un étranger,
2. Tu es lié par ta promesse, et tu es devenu l'esclave de ta parole.
3. Fais donc ce que je te dis, mon fils, et libère-toi toi-même, car tu es tombé au pouvoir de ton ami. Cours de tout côté, hâte-toi, excite ton ami.

---

9 et 20. Ce même verbe est employé à dessein : quand ce qui est permis, 19, est détourné un usage coupable, 20, il se change en châiment, parce que : « per quæ peccat quis, ıer hæc et torquetur. » Sap., XI, 17. LXX : ᾽ᾳur lui, il périra avec les ignorants, il sera ınlevé à la plénitude de sa vie, et il mourra ıar sa folie.

9° Les cautions inconsidérées, VI, 1-5.

CHAP. VI. — 1. — *Spoponderis*, ערב, *arab*, ıe rendre caution, pour attester le crédit et a solvabilité de quelqu'un. Ce terme est usité dans les premières transactions des Hébreux, Gen., XXXVIII, 17. Les relations commerciales des Phéniciens le transmirent aux Grecs, ἀῤῥαβῶν, II Cor., I. 22; V, 5; Eph., I, 14; et aux Latins, *arrha, arrhabo*, d'où il est passé dans les langues occidentales. « arrhes. » — *Defixisti apud extraneum*. לזר, *lazar*, « extraneo », ou « pro extraneo », comme tout à l'heure, לרעך, *lerêheka*, « pro amico tuo. » Le préfixe ל est susceptible des deux sens; Ewald et Delitzsch font de l'étranger un débiteur; c'est ce qu'insinuent le parrallélisme et les pasages analogues, XI, 15; XX, 16, où l'étranger est celui pour qui l'on a stipulé. Mais LXX, Vul., Zœckler, etc. font au contraire de l'étranger un créancier, ce qui paraît plus probable, car dans la suite du texte, il est bien question d'instances faites auprès de l'ami, mais non de l'étranger. Cfr. XVII, 18; XXII, 26; Job., XVII, 3; Ezech., XVII, 18. Il y a donc ici trois personnages en scène : l'ami, l'israélite, ensuite l'étranger, probablement le phénicien, et enfin celui qui se porte caution de la somme à payer. La particule *si* peut être indifféremment étendue ou non à tout le verset, mais il est inutile, comme fait Zœckler, de la sous-entendre au verset suivant.

2. — La pensée est répétée deux fois pour bien montrer au cautionnaire que c'est lui-même qui est pris comme dans un filet. Ce verset suppose de plus qu'on se croyait strictement obligé de faire honneur à sa parole.

3. — *In manum proximi*, רעך, *rêhêka*, de ton ami, comme ℣. 1. Le cautionnaire est au pouvoir de son ami, parce que son honneur et ses biens dépendent de la diligence et de la probité de celui à qui il a rendu service. LXX supposent même qu'on est tombé, par le fait de la caution, non aux mains de son ami, mais εἰς χεῖρας κακῶν διὰ σὸν φίλον, car on est devenu comme débiteur vis-à-vis du créancier. — *Festina*. Heb. : « Va, fais-toi fouler aux pieds, » c'est-à-dire, trouve-toi toujours sous les pas de ton ami. — *Suscita*, Heb. : « presse-le vivement », importune-le.

4. — Ps. CXXXI, 4. Expression marquant la diligence. Il est si onéreux et si périlleux

4. N'accorde ni le sommeil à tes yeux, ni l'assoupissement à tes paupières.
5. Echappe-toi de la main comme une gazelle, et comme un oiseau d'entre les doigts de l'oiseleur.
6. Va à la fourmi, ô paresseux, examine sa conduite, et apprends la sagesse;
7. Elle n'a ni chef, ni maître, ni prince.
8. Et pourtant, en été, elle prépare sa subsistance, et recueille sa nourriture durant la moisson.

4. Ne dederis somnum oculis tuis, nec dormitent palpebræ tuæ.
5. Eruere quasi damula de manu, et quasi avis de manu aucupis.
6. Vade ad formicam, o piger! et considera vias ejus, et disce sapientiam;
7. Quæ cum non habeat ducem, nec præceptorem, nec principem,
8. Parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat.

---

de se faire caution, que l'auteur des proverbes revient à plusieurs reprises sur ce sujet, XI, 15; XVII, 18; XX, 16; XXVII, 13. Il va même jusqu'à détourner de rendre ce service, XXII, 26, à cause des difficultés qu'il peut attirer. S. François de Sales s'exposa ainsi aux plus mauvais traitements pour s'être rendu caution. Esprit., I, 6. Les SS. Pères appliquent ce passage, au sens spirituel, aux pasteurs des âmes, qui auront à répondre devant Dieu de ceux qui leur sont confiés, et qui conséquemment ne doivent accepter ce ministère qu'avec une vocation certaine, et encore en tremblant. S. Greg., Past., III, 4.

5. — *De manu.* Toutes les versions, sauf Vulg., et Gr. Ven., ont traduit : ἐκ βρόχων, des filets. Peut-être, מיד, *miiad*, déjà dans le second membre, a-t-il été substitué au mot primitif. En tous cas, le daim ne se prend à la main que quand il est arrêté par les filets. La pensée de Salomon est évidemment dans cette instruction de porter à ne point se rendre caution, et à éviter de rendre au prochain un service trop onéreux. Répondre pour quelqu'un, en général, ne peut être ni défendu, ni ordonné; c'est un acte qui ne tombe que sous le conseil; il ne faut donc pas s'étonner que la morale salomonienne penche ici plutôt du côté de l'intérêt personnel que de la charité. Il n'était pas donné, en effet, à l'Ancien Testament de porter la loi à une perfection inaccessible au peuple juif : « Nihil enim ad perfectum adduxit lex. » Heb. VII, 19. Il était réservé au Nouveau Testament d'apporter au monde une morale plus parfaite. Sur la présente question ou sur des questions analogues, nous voyons en effet que Notre-Seigneur et les Apôtres sacrifient l'intérêt égoïste à la charité, non par voie de précepte, mais de conseil. « Omni autem petenti te, tribue : et qui aufert quæ tua sunt, ne repetas. » Luc., VI, 30, 34, 36. « Quid non magis fraudem patimini? » I Cor., VI, 7.

10° Reproches aux paresseux, ††. 6-11.

6. — Voici une autre instruction, « ad debitorem directa, sicut prima ad fidejussorem. » Michaelis — *Ad formicam.* La fourmi a servi de thème à un grand nombre d'auteurs anciens. Aristot. Hist., anim., 9. 26. Virg., Georg., I, 186, Hor., Sat., I. 1, 33, etc. et la vieille fable araméenne de la Cigale et la Fourmi a passé dans toutes les littératures. S. Ambroise, Hexam., VI, 4, fait des mœurs de la fourmi le plus gracieux tableau : « Majora suis audet viribus », et sa diligence est si admirable, que le fermier lui pardonne volontiers ses larcins, « et erubescit tam pauca piæ industriæ negare compendia. » — *Disce sapientiam.* LXX : γενοῦ σοφώτερος, car ce que la fourmi fait par instinct, l'homme doit le faire par raison. « Formicæ facti sumus discipuli, nos qui ad imaginem Dei facti eramus : at non qui nos fecit est auctor, sed nos ipsi qui imaginem ejus retinere noluimus. » S. Chrys., Hom. in Ascens. Dom., 3.

7. — *Ducem.* chef d'armée, ou juge, קצין, *katsin*, Jos., X, 24. LXX : elle n'a point de champs; Chald. : de moissons. — *Præceptorem*, conducteur des travaux, Ex., V, 6, שטר, *shoter*. — *Principem*, prince qui gouverne, משל, *moshel*. L'exemple de la fourmi n'en est que plus admirable. Aristote appelle les fourmis ἄναρχα, et les abeilles ὑφ' ἡγεμόνα.

8. — La fourmi travaille par prévoyance; l'homme doit travailler à cause de l'avenir, sans doute, mais aussi à cause d'un passé qui l'a fait condamner à manger son pain à la sueur de son front, Gen., III, 19. Il résulte des observations des naturalistes modernes que la fourmi amasse pendant l'été, non point pour se nourrir l'hiver, comme l'ont cru les anciens, mais pour construire ses galeries, et surtout nourrir ses petits. La fourmi, en effet, est un animal hibernant, ensevelie pendant tout l'hiver dans un en-

9. Usquequo, piger, dormies? quando consurges e somno tuo?

10. Paululum dormies, paululum dormitabis, paululum conseres manus, ut dormias;

Infr. 24, 33.

11. Et veniet tibi quasi viator, egestas, et pauperies quasi vir armatus. Si vero impiger fueris, veniet ut fons messis tua, et egestas longe fugiet a te.

9. Jusques à quand dormiras-tu, paresseux? Quand sortiras-tu de ton sommeil?

10 Tu veux dormir un peu, sommeiller un peu, croiser un peu les mains pour dormir;

11. La misère viendra à toi comme un voyageur, et la pauvreté comme un homme armé. Mais si tu es actif, tu récolteras comme on puise à une source, et l'indigence fuira loin de toi.

---

gourdissement léthargique. On a tiré de là une objection contre l'inspiration du livre. La difficulté est la même que pour Jos., x, 13 et les passages analogues qui ont trait aux sciences naturelles. La Bible n'est point un traité scientifique, son principal objet est la doctrine du salut, et quand elle touche incidemment aux faits de l'ordre naturel, elle est obligée d'en parler selon les conceptions vulgaires, sous peine d'être inintelligible au plus grand nombre de ses lecteurs. Dans le passage particulier qui nous occupe, la fourmi est présentée comme modèle de travail; peu importe le fruit qu'elle tire de ses labeurs. On remarquera du reste que Salomon se contente de parler de l'approvisionnement laborieux de l'insecte, sans rien préjuger sur la question de l'hibernation; elle prépare en été, elle recueille pendant la moisson, *comme si* elle faisait des provisions d'hiver. Peut-être même Salomon, qui avait étudié avec grand soin les questions naturelles, III Reg., IV, 33, avait-il connaissance de cette léthargie annuelle que subissent certains animaux, et un grand nombre d'insectes, même sous les climats les plus chauds. Toujours est-il que son expression reste absolument correcte, même au point de vue de la science actuelle. LXX ajoutent ici un passage qu'ont cité plusieurs Pères, SS. Basil, Chrys., Ambr., Hier., Paulin. « Ou bien va à l'abeille, et vois comme elle est laborieuse, et comme elle exécute un admirable travail. Les rois et les particuliers se nourriront pour leur santé du fruit de ses labeurs. Chacun la désire et la célèbre, et bien que sa force ne soit que faiblesse, elle est capable de pratiquer la sagesse. » Plusieurs ont traduit ὡς ἐργάτις, comme elle est laborieuse, par « quam argumentosa »; d'où l'éloge que dans son office l'Eglise donne à sainte Cécile : « quasi apis argumentosa deservit. » Dans la jeune martyre aussi, la force n'était que faiblesse, et pourtant quelle sagesse! Le nom de *Débora*, דבורה, signifie abeille. Judic., IV, 4. L'exemple de l'abeille n'est pas moins frappant que celui de la fourmi; Virgile émerveillé de son travail a écrit : « Esse apibus partem divinæ mentis. » Georg., IV, 220. Mais c'est à l'auteur de ces œuvres que doit remonter notre admiration : « Deus autem ita est artifex magnus in magnis, ut minor non sit in parvis : quæ parva non sua granditate (quæ nulla est), sed artificis sapientia metienda sunt. » S. Aug. Civ. Dei, XI, 22. Ces exemples, tirés des êtres de la création, sont proposés à l'homme, afin qu'il serve avec intelligence, amour et liberté, le Dieu auquel les animaux n'obéissent que par nécessité : « Cœlum quippe ac terra et mare omnisque creatura, quæ videri atque intelligi potest, ad hanc præcipue disposita est humani generis utilitatem, ut natura rationalis de contemplatione tot specierum, de experimentis tot bonorum, de perceptione tot munerum, ad cultum et dilectionem sui imbueretur auctoris. » Lib. de Voc. omn. Gent., II, 4.

9. — *Dormies*. Heb. : seras-tu couché.

10. — C'est une sorte de mimique des supplications du paresseux. Heb. : « un peu dormir, un peu sommeiller, etc. » On voit que les concessions qu'il demande sont de plus en plus faibles, à mesure qu'il s'aperçoit qu'on est moins disposé à l'écouter : Laissez-moi un peu dormir, ou du moins un peu sommeiller, d'un demi-sommeil, ou enfin me croiser les bras. « Conserere manus », Eccle. IV, 5, 6, est une expression proverbiale employée équivalemment par Tit. Liv. et Lucain : « compressis manibus sedere. »

11. — *Quasi viator*, quelqu'un qui marche pendant que le paresseux dort, et qui arrive sûrement. LXX : κακὸς ὁδοιπόρος, le voyageur de mauvais augure, importun. — *Vir armatus*, Heb. : l'homme du bouclier, l'homme armé à qui on ne peut résister. LXX : « comme un bon courrier », qui vient très-

12. L'homme pervers est un homme inutile qui s'avance avec la perfidie sur les lèvres,

13. Qui fait signe des yeux, frappe du pied, parle avec les doigts,

14. Trame le mal dans son cœur pervers, et ne cesse de semer les querelles;

15. Sa ruine viendra soudain, il sera broyé tout à coup, et ce sera sans remède.

16. Il y a six choses que hait le Seigneur, et la septième est en abomination à son âme :

17. Les yeux altiers, la langue menteuse, les mains qui versent le sang innocent,

12. Homo apostata, vir inutilis, graditur ore perverso.

13. Annuit oculis, terit pede, digito loquitur.

14. Pravo corde machinatur malum, et omni tempore jurgia seminat;

15. Huic extemplo veniet perditio sua, et subito conteretur, nec habebit ultra medicinam.

16. Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus;

17. Oculos sublimes, linguam mendacem, manus effundentes innoxium sanguinem,

---

vite. — *Si vero impiger*. Ce qui suit ne se trouve que dans LXX Vatic. et Vulg. — *Fugiet*. LXX ajoutent : comme un mauvais courrier. — « Pigri in divinis in præsenti et in futuro sustinent detrimentum, quia idipsum boni quod agunt, faciunt cum labore et tædio, sine consolatione et gustu, propter quod aut parum aut nihil merentur. » Corn.

11° Fuite du méchant et de l'hypocrite, ỳỳ. 12-19.

12. — *Apostata*. Heb. : *adam belial*. Ce dernier mot, qui s'écrit parfois comme un nom propre, est en usage dans toute la Sainte Ecriture, depuis Deut., XIII, 13, jusqu'à II Cor., VI, 15. D'après S. Jérôme, il signifierait : l'homme sans frein. Les modernes lui donnent le sens plus conforme à l'étymologie grammaticale d' « homme inutile », digne d'aucune estime, méchant, « homo nequam » ; voilà pourquoi il désigne parfois Satan, le méchant par excellence. Il est appelé apostat, et comme nous disons, l'homme sans foi ni loi, parce qu'il s'est éloigné de Dieu pour mal faire. — *Vir inutilis, hisch haven*, homme de rien et homme d'iniquité, en un seul mot : vaurien. Il est appelé inutile, parce que : « Sublata fide, nihil remanet in homine quod possit esse utile ad salutem æternam. » S. Thom., 2, 2, XII, 1. « Vir inutilis » n'est pas une apposition, comme veut Bertheau, mais un attribut, parce que le changement de *adam* en *hisch* suppose un parallélisme. 1° *Graditur*. C'est le premier des sept caractères du méchant. LXX : marche dans des voies qui ne sont pas bonnes.

13. — 2° *Annuit*, il cligne des yeux, pour s'entendre avec un complice contre un tiers X, 10, Ps., XXXIV, 19. — 3° *Terit*. LXX : σημαίνει. — 4° *Digito loquitur*, Is., LVIII, 9. Il y a là un ensemble de signes que l'homme sans défiance ne peut saisir, mais qui pour l'œil observateur trahissent l'hypocrisie du méchant : « Qui statum mentis perdidit, subsequenter foras in inconstantiam motionis fluit, atque exteriori mobilitate indicat, quod nulla interius radice subsistat. » S. Greg., Past., III, 23.

14. — *Pravo corde*. LXX et Vulg. ont ici réuni en un seul deux signes distinctifs du méchant. Heb. : 5° « la perversité est dans son cœur » et 6° « il médite le mal en tout temps. » Enfin, 7° *jurgia seminat*, c'est le but et le résultat de ce qui précède. Salomon emploie quelquefois ces divisions numériques dans ses sentences; nous allons en retrouver un autre exemple.

15. — *Extemplo, subito* I, 27; III, 25.

16. — *Sex sunt*. Cette forme septenaire de la sentence a pour but de rendre la pensée plus piquante, et plus facile à retenir. Cfr. Am., I, 3, II, 6. Job., V, 19. — *Septimum detestatur*. Heb. : « et septem abominatio animæ ejus. » Zœchler remarque après Elster et Hitzig que le nombre est ainsi divisé, *sex, septem*, comme dans Amos, trois et quatre, pour le besoin du parallélisme. Les LXX traduisent tout différemment, en rattachant ce verset à ce qui précède : « Et ce sera sans remède, parce qu'il se complaît en tout ce que Dieu déteste ; il sera brisé à cause de l'impureté de son âme. » Ils ont lu שיש, *sis*, « lætatur », au lieu de שש, *shesh*, « sex », et שבר, *shabar*, « conteretur », au lieu de שבע, *shebah*, « septem. »

17. — Le sujet de cette sentence est analogue à celui de la précédente ; la finale est identique, et les autres termes sont faciles à

18. Cor machinans cogitationes pessimas, pedes veloces ad currendum in malum.

19. Proferentem mendacia testem fallacem, et eum qui seminat inter fratres discordias.

20. Conserva, fili mi, præcepta patris tui, et ne dimittas legem matris tuæ.

21. Liga ea in corde tuo jugiter, et circumda gutturi tuo.

22. Cum ambulaveris, gradiantur tecum; cum dormieris, custodiant te, et evigilans, loquere cum eis;

23. Quia mandatum lucerna est, et lex lux, et via vitæ increpatio disciplinæ;

24. Ut custodiant te a muliere mala, et a blanda lingua extraneæ.

25. Non concupiscat pulchritu-

18. Le cœur qui médite d'abominables pensées, les pieds prompts à courir au mal,

19. Le faux témoin qui profère des mensonges, et celui qui sème des divisions entre les frères.

20. Garde, mon fils, les préceptes de ton père, et n'abandonne pas la loi de ta mère.

21. Tiens-les sans cesse attachés à ton cœur, et lie-les autour de ton cou.

22. Quand tu marches, qu'ils t'accompagnent; quand tu dors, qu'ils te gardent, et à ton réveil, qu'ils soient ton entretien.

23. Car le précepte est un flambeau, la loi une lumière, et l'enseignement de la discipline le chemin de la vie,

24. Pour te préserver de la femme corrompue, et de la langue doucereuse de l'étrangère.

25. Que ton cœur ne conçoive

---

rapprocher. — *Oculos sublimes,* marques de l'orgueil, Ps., CXXX, 1; Job., XLI, 25; Eccli., XXIII, 5. — *Linguam,* Apoc., XXII, 15. — *Manus,* I, 11.

18. — Dans cette énumération, l'auteur a procédé systématiquement, en prenant l'homme de la tête aux pieds, et les différents organes du pervers, qui, dans le portrait précédent, étaient comme dans un état forcé et hypocrite, sont ici montrés dans l'exercice naturel de leur action.

19. — *Proferentem,* Heb. : « sufflantem ». Ps., XXVI, 12. — *Seminat discordias.* « Quia nihil pretiosius est Deo virtute dilectionis, nihil est delectabilius diabolo extinctione caritatis. Quisquis ergo seminando jurgia dilectionem proximorum perimit, hosti Dei familiarius servit ». S. Greg. Past., III, 23.

12° L'impureté et ses suites redoutables, ỳỳ. 20-35.

20. — C'est le début d'une instruction nouvelle; l'auteur rattache avec le plus grand soin les préceptes de la sagesse au souvenir des parents, I, 8.

21. — Comme III, 8; Deut., VI, 8. « Illic juberis in manu ligare præcepta, at ego præcipio id quoque ut in corde liges ». Boss.

22. — La Vulgate fait de ces paroles un conseil; en hébreu, c'est un futur singulier, ayant, par conséquent, pour sujet la science de la sagesse, enseignée par les préceptes paternels. — *Loquere cum eis.* Heb. : « elle t'entretiendra ». L'expérience montre que les pensées habituelles de la journée nous suivent pendant le sommeil, et se présentent les premières à notre réveil.

23. — *Mandatum lucerna.* C'est l'idée plusieurs fois exprimée au Ps., CXVIII : « Præceptum Domini lucidum », 9; « Lucerna pedibus meis verbum tuum ». 105. Bar., IV, 2. « Unusquisque nostrum manens in se verbum Dei, in omnes operum processus tanquam lucernam prætendit. Omnis enim doctrina cœlestis dux nobis ad iter vitæ est, quæ lucernæ modo in hac nocte sæculi præferenda est, cum aliquid aut agimus, aut cogitamus, aut loquimur ». S. Hil., In Ps., CXVIII. — *Lex lux, thora or.* Si l'ancienne loi était une lumière, que dire de l'Evangile, apporté par celui dont il est écrit : « Erat lux vera ». Joan., I, 9, et qui s'appelait lui-même : « Via, veritas et vita », XIV, 6.

24. — *A muliere mala,* LXX, ὑπάνδρου, de la femme déjà mariée; c'est en effet de l'adultère qu'il va être question. — *A blanda lingua,* II, 16. Heb. : de la douceur d'une langue étrangère; LXX : de la calomnie d'une langue étrangère.

25. — *Non concupiscat.* C'est la loi de Dieu : Exod., XX, 17; Matth., V, 28. — *Pulchritu-*

point de passion pour sa beauté, et ne te laisse point prendre à ses regards.

26. Car le prix de la courtisane est d'un pain à peine; mais la femme déjà mariée prend jusqu'à l'âme inestimable.

27. Quelqu'un peut-il cacher du feu dans son sein, sans que ses vêtements brûlent?

28. Ou marcher sur des charbons ardents, sans que ses pieds en ressentent les atteintes?

29. De même, celui qui s'approche de la femme de son prochain ne sortira pas pur de ce contact.

30. Ce n'est pas une faute énorme,

dinem ejus cor tuum, nec capiaris nutibus illius.

26. Pretium enim scorti vix est unius panis; mulier autem viri pretiosam animam capit.

27. Numquid potest homo abscondere ignem in sinu suo, ut vestimenta illius non ardeant?

28. Aut ambulare super prunas, ut non comburantur plantæ ejus?

29. Sic qui ingreditur ad mulierem proximi sui, non erit mundus cum tetigerit eam.

30. Non grandis est culpa, cum

---

dinem. « Ne spectes temporaneam illam quæ ex aspectu proficiscitur voluptatem; nam illa inflicto vulnere plerumque celeriter avolat, at vulnus non avolat, sed plerumque manet et interficit ». S. Chrys., III De Verb. Isaiæ. Cfr., Job., XXXI, 1. — *Neque capiaris,* Heb. : « par ses paupières ». LXX : « pour que tu ne sois point pris par tes yeux, ni séduit par ses paupières ». C'est en tous cas par nos propres yeux qu'entre le mal. « Bonus tamen pudor, qui ipsos corporis oculos sic premere consuevit, ut sæpe non videamus etiam quod videmus ». S. Ambr., de Pœnit., I, 14.

26. — Heb. : « pour une femme courtisane, jusqu'au morceau de pain, mais la femme mariée consume jusqu'à l'âme précieuse ». Il n'y a d'embarras que pour le premier membre. Deux sens sont possibles : 1° Pour la courtisane et par elle, on est réduit jusqu'au dernier morceau de pain; la femme mariée, va plus loin, elle ôte même l'âme. Ce sens, admis par les docteurs Juifs, et Vatable, Rosenm., Hitzig, Zœckler, Delitzsch, est grammaticalement justifiable, mais affaiblit l'antithèse, puisque l'adultère n'apparaît là que comme enchérisseuse. 2° La courtisane se contente d'un morceau de pain, d'un léger présent; à la femme mariée, il faut l'âme même. C'est le sens de Vulg., LXX, Ewald, Bertheau, et d'un grand nombre d'interprètes anciens. Cfr. Gen., XXXVIII, 16. Le morceau de pain est ici un terme de mépris, et non une allusion à quelque usage historique. — *Pretiosam animam,* נפש, *nefesh,* non pas l'âme spirituelle, car la courtisane la perd également, mais l'âme, principe de vie, à cause de la peine de mort infligée à l'adultère.

27. — *Abscondere ignem.* « Etsi viderit caro ignem, non alligemus ignem in sinu, hoc est in secreto mentis animique arcano... Transeamus ergo et nos ignem hunc libidinis, quem timens Paulus, sed nobis timens, qui castigando corpus suum, fecerat ut jam non timeret sibi, dicit nobis : Fugite fornicationem... Videamus diligenter, ne dum illam fugimus, nobiscum eam portemus ». S. Ambr., de Pœnit., I, 14. Ces dernières paroles font songer aux rudes tentations qui assaillaient S. Jérôme jusqu'au fond de son désert. Quelle énergique peinture il en fait dans sa lettre à Eustochium : « Pallebant ora jejuniis, et mens desideriis æstuabat in frigido corpore, et ante hominem sua jam in carne præmortuum, sola libidinum incendia bullebant. Itaque omni auxilio destitutus, ad Jesu jacebam pedes, rigabam lacrymis...! »

28. — *Super prunas.* Is., L, 11. Avant S. Louis, c'était au moyen-âge une des formes des Ordalies, ou jugements de Dieu. Ste Cunégonde, l'épouse de S. Henri, triompha de cette terrible épreuve. Ici l'effet est physiquement lié à la cause; il y a une liaison morale non moins inévitable entre l'occasion et la faute, en pareille matière, quand l'occasion est cherchée volontairement. « Quod minus est non potes, et quod majus est, vis ut credam tibi »? S. Bern., in Cant. 65.

29. — *Mundus.* Heb. : « intact »; il ne sera à l'abri ni du crime, ni du châtiment. Job., XXXI, 12. La sagesse païenne avait été frappée par la même idée, au moins en théorie : τὸ εἰς πῦρ καὶ εἰς γυναῖκα ἐμπεσεῖν ἴσον ὑπάρχει. Pythag., cité par Delitzsch.

30. — *Non grandis,* per comparationem adulterii quod punitur morte. S. Thom., 2. 2, LXVI, 5. Heb. : « On ne méprise pas un voleur, qui vole pour se nourrir quand il a faim. » Plusieurs comprennent : On ne mé-

quis furatus fuerit; furatur enim ut esurientem impleat animam;

31. Deprehensus quoque reddet septuplum, et omnem substantiam domus suæ tradet.

32. Qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam;

33. Turpitudinem et ignominiam congregat sibi, et opprobrium illius non delebitur;

34. Quia zelus et furor viri non parcet in die vindictæ.

35. Nec acquiescet cujusquam precibus, nec suscipiet pro redemptione dona plurima.

qu'un homme dérobe, quand il est poussé au vol par la faim.

31. S'il est pris, il rendra sept fois autant, et au plus livrera tout ce qu'il possède en sa maison.

32. Mais l'adultère perdra son âme par son manque de sens;

33. Il amasse sur lui la honte, l'ignominie, et un opprobre ineffaçable.

34. Parce que la jalousie et la fureur du mari seront impitoyables au jour de la vengeance,

35. Il ne se rendra aux prières de personne, et refusera toute compensation en présents même les plus nombreux.

---

prise pas, c'est-à-dire on ne laisse pas impuni comme pour une bagatelle; mais le verbe בוז, *bouz*, signifie avoir du mépris pour quelqu'un, comme Cant., VIII, 1, 7. On n'en veut pas beaucoup au voleur, etc.

31. — *Septuplum.* La loi portait que le voleur rendrait trois fois ou quatre fois autant qu'il avait pris, sinon qu'il serait vendu, Exod., XXI, 1, etc.; ou, en d'autres cas, le double ou le quintuple, XXII, 1, 4. Le nombre 7 est donc ici un nombre indéterminé, comme dans le chant de Lamech, Gen., IV, 24, ou un nombre total de ce qu'on rendait à la suite des différents larcins, 3+4, 2+5; ou plutôt, car il ne s'agit que d'un vol léger destiné à satisfaire la faim, un maximum de peine qui fait mieux ressortir la différence entre cette faute et l'adultère. Zachée dit seulement : « reddo quadruplum. » Luc., XIX, 8. — *Omnem substantiam.* Quand le voleur devrait payer sept fois ce qu'il a pris, et même abandonner tous ses biens pour payer sa dette, il lui restera encore la vie.

32. — Heb. : « adulterans mulierem, insensatus, seipsum interimit, ipse facit istud. » Il manque d'intelligence, puisqu'il est averti de ce qui le menace et n'en tient nul compte; il périt et ne peut s'en prendre qu'à lui-même. C'est la pénalité qui donne à la généralité des hommes l'idée la plus concrète et la plus efficace de la grandeur du crime; Salomon emploie cette méthode ici et dans tout son livre. Les philosophes et les théologiens peuvent chercher ce qui fait la malice intrinsèque du mal; Dieu, pour en donner l'horreur, se contente dans la Sainte Ecriture presque entière de faire retentir le « Morte morieris », ou le « Recedite, maledicti, in ignem æternum », sans exclure aucunement des motifs plus parfaits, mais moins habituellement accessibles au grand nombre.

33. — *Turpidinem.* נגע, *nègah*, « percussiones ». LXX : ὀδύνας, qui en sont la conséquence. S'il échappe à la mort, il amasse pour lui les coups et la honte, à cause de ce qui est dit aux versets suivants, et s'il peut tromper la justice publique, son déshonneur durera autant que sa vie. — *Non delebitur.* Dieu pardonne le crime, mais le souvenir et la honte en demeurent parmi les hommes. Tertullien, devenu montaniste et écrivant son *De Pudicitia* adversus Psychicos, c'est-à-dire, les catholiques, se sert de ce passage pour prétendre que l'adultère est un crime irrémissible, même devant Dieu. Mais ici Salomon parle de la honte attachée au crime, et non du crime lui-même, et il est question de la justice des hommes, et non de celle de Dieu; encore, remarque Corn., il est des crimes, même des adultères, dont une pénitence éclatante efface la honte, comme il arriva pour David.

34. — Le mari outragé dans son droit et dans l'honneur de son foyer se vengera. C'est pour venger un pareil outrage contre Dina, leur sœur, que Siméon et Lévi traitèrent si cruellement les Sichimites. Gen., XXXIV. Le châtiment est d'autant plus redoutable qu'il est inspiré non par la justice, mais par une aveugle fureur.

35. — *Acquiescet*, Heb. : « Il ne supportera pas la vue de celui qui voudrait l'apaiser. » — *Nec suscipiet,* allusion évidente à Gen., XXXIV, 11, 12. L'époux est ici l'image de Dieu, devenu impitoyable au jour du jugement : « dies iræ, dies illa. »

CHAPITRE VII

Invitation à s'attacher à la sagesse (℣℣. 1-5). — L'insensé à la recherche de la femme débauchée (℣℣. 6-9). — Portrait de la femme adultère (℣℣. 10-13). — Ses paroles séductrices au jeune homme : la victime pacifique à consommer, les préparatifs de la maison, l'absence du mari (℣℣. 14-21). — Consentement de l'insensé et sa perte (℣℣. 22-23). — Vive exhortation à fuir un crime qui mène à la mort (℣℣. 24-27).

1. Mon fils, garde mes paroles, et conserve mes préceptes en ton cœur.
2. Mon fils, observe mes commandements, et tu vivras : garde ma loi comme la prunelle de ton œil.
3. Attache-la à tes doigts, et écris-la sur les tables de ton cœur.
4. Dis à la sagesse : Tu es ma sœur; et appelle la prudence ton amie;
5. Pour te préserver de la femme adultère, et de l'étrangère qui rend doucereuses ses paroles.
6. De la fenêtre de ma maison, je regardais à travers le treillis;

1. Fili mi, custodi sermones meos, et præcepta mea reconde tibi.
2. Fili, serva mandata mea, et vives; et legem meam quasi pupillam oculi tui;
3. Liga eam in digitis tuis, scribe illam in tabulis cordis tui.
4. Dic sapientiæ : Soror mea es, et prudentiam voca amicam tuam,
5. Ut custodiat te a muliere extranea, et ab aliena, quæ verba sua dulcia facit.
6. De fenestra enim domus meæ per cancellos prospexi.

13° Nouvel avertissement sur l'impureté, confirmé par un exemple, VII, 1-27.

CHAP. VII. — 1. — Répétition des recommandations qui précèdent chaque instruction. Les LXX ajoutent à ce verset une sentence qui n'est point dans les autres textes, et qui d'ailleurs ne rentre point dans le sujet : « Mon fils, crains le Seigneur, et tu seras fort, et ne crains personne autre que lui. » D'où le vers de Racine :

Je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte.

2. — *Quasi pupillam oculi.* Expression proverbiale pour marquer une chose précieuse à laquelle on doit tenir beaucoup. En français nous disons : Aimer quelqu'un comme ses yeux. אישון *ishon,* diminutif de איש, *ish*, petit homme, comme en grec, κόρη, petite fille et pupille de l'œil, et en latin « pupilla » de « pupa » : parce que celui qui regarde dans l'œil d'un autre y voit sa propre image en miniature, et que cet organe reproduit pour nous comme en raccourci les objets extérieurs.

3. — III, 3; VI, 21. La loi est comparée à un anneau passé aux doigts, pour indiquer qu'elle doit présider à toutes les actions. Ex., XIII, 9, 16; Jérém., XXII, 24.

4. — *Soror mea.* C'est aussi le nom que donne Notre-Seigneur à celui qui accomplit la loi de son Père, Matt., XII, 50. — *Amicam tuam.* Heb. et LXX : « ta connaissance »; terme abstrait désignant comme en français une chose concrète. Sap., VIII, 2. Ces personnifications de la sagesse sous le nom de sœur et d'amie indiquent les étroits rapports qui doivent exister entre elle et le cœur de l'homme. Salomon va lui opposer une personne réelle, l'adultère, comme s'il lui était impossible, pour peindre le contraire de la sagesse, de trouver une abstraction plus saisissante et une fiction plus dramatique que cette triste réalité. Le tableau qui va suivre représente donc la folie, et si la folie est l'ensemble de tous les vices, aucun n'est plus caractéristique que celui qui fait l'objet de ce chapitre. C'est ainsi que l'ont compris les interprètes catholiques. « Duæ mulieres unicuique nostrum cohabitant... Una earum nobis suavitati et amori est, blandæ conciliatrix gratiæ, quæ vocatur voluptas. Hanc nobis opinamur sociam ac domesticam, illam alteram immitem, asperam, feram credimus cui nomen virtus est. » S. Ambr., De Caïno, I, IV.

5. — II, 16; VI, 24.

6. — Salomon, pour rendre la leçon plus

7. Et video parvulos, considero vecordem juvenem,

8. Qui transit per plateam juxta angulum, et prope viam domus illius, graditur,

9. In obscuro, advesperascente die, in noctis tenebris, et caligine.

10. Et ecce occurrit illi mulier ornatu meretricio, præparata ad capiendas animas, garrula, et vaga,

11. Quietis impatiens, nec valens in domo consistere pedibus suis,

12. Nunc foris, nunc in plateis, nunc juxta angulos insidians.

7. Et voici que parmi les petits, je remarque un jeune homme insensé,

8. Il traverse la place du côté du coin, et vers la rue qui mène à la maison de cette femme ; il s'avance,

9. Dans l'obscurité, à la chute du jour, dans les ténèbres et l'ombre épaisse de la nuit.

10. Et voici venir au-devant de lui cette femme, vêtue en courtisane, toute prête à surprendre les âmes, causant et allant à tort et à travers,

11. Ne pouvant rester en place, incapable de demeurer en repos dans sa maison,

12. Tantôt devant sa maison, tantôt sur les places, tantôt dans les coins pour dresser ses embûches.

---

convaincante, va raconter ce dont il a été témoin, peut-être bien des fois. *Per cancellos.* אשנבי, *eshnabi*, treillis, ou sorte de jalousie pour préserver du soleil et conserver la fraîcheur; il y en avait sur la terrasse des maisons, qui servait l'été de salle à manger et était abritée d'une tente, Judic., III, 23; et aussi aux fenêtres. On pouvait regarder au travers sans être aperçu, Cant., II, 9; quelquefois même le treillage composé de rameaux entrelacés pouvait s'écarter, ce qui fut fatal au roi Ochozias. IV Reg., I, 2. — *Prospexi* : la nuit, bien qu'obscure, pouvait être étoilée, et la clarté n'avait pas besoin d'être grande pour qu'on pût voir ce qui se passait dans les rues étroites de Jérusalem.

7. — Héb. : « Je vois au milieu des petits, je remarque parmi les enfants un jeune homme sans cœur, » sans intelligence.

8. — *Juxta angulum*, il passe sur la place, non au milieu, de peur d'être remarqué, mais vers un angle, פנה, *phinnah*. Les massorètes en plaçant un mappik sous le ה, en ont fait un pronom se rapportant à la femme, « juxta angulum ejus. » Mais ce n'est pas là le coin de la maison de l'adultère, puisque le jeune homme va seulement prendre le chemin qui y conduit. Il vaut donc mieux, comme l'ont fait les versions, ne voir là qu'un ה local.

9. — Heb. : « au crépuscule, à la chute du jour, à la pupille de la nuit, et dans les ténèbres profondes. » A la pupille de la nuit, ℣. 2, pour marquer le milieu de la nuit, noire comme le centre de l'œil. Ces différents termes marquent les heures où Salomon a fait ses observations et où il a surpris des jeunes gens. Les LXX rapportent à l'adultère tous ces versets, depuis 6 : « de la fenêtre de sa maison, elle regarde, etc. » Au ℣. 10, elle sort de sa demeure.

10. — *Occurrit illi.* En Orient, les femmes honnêtes ne sortent point de leur maison; fréquenter la rue, surtout la nuit, est une marque de grande dépravation et de desseins coupables. Loch. — *Ornatu meretricio.* « Nullarum fere pretiosior cultus est, quam quarum pudor vilis est. » S. Cypr., De cult. Virg. — *Præparata ad capiendas animas.* נצרת לב, *netsourat leb*, retenue de cœur, c'est-à-dire, au cœur caché, gardé. Elle retient son cœur, elle ne le livre pas, parce qu'elle est sans affection, et qu'elle ne fait pas connaître ses véritables pensées. LXX : ἡ ποιεῖ νέων ἐξίπτασθαι καρδίας, traduction conforme à Vul., Syr. et Chald. Les versiens ont lu נצדת, *netsoudat*, par un ד, de צוד, *tsoud* chasser, VI, 26. Elle fait envoler le cœur des jeunes gens, comme le chasseur fait envoler les oiseaux. Ezéch., XIII. 20. — *Garrula et vaga.* Héb. : « agitée et indomptable », c'est-à-dire, qu'on ne peut faire tenir en place.

11. — *Quietis impatiens*, n'est que dans la Vulgate. — *Nec valens.* Héb. et LXX : « in domo ipsius residere nequeunt pedes ejus. » Elle est comparée à une bête que la fureur agite, Cfr. Os., IV, 16.

12. — *Foris*, dehors, immédiatement devant sa maison, par opposition à « in domo. » LXX : ἔξω ῥέμβεται, elle rôde dehors.

13. — *Apprehensum.* Gen., XXXIX, 12. —

13. Elle saisit le jeune homme, l'embrasse, et avec un visage effronté, le caresse et lui dit :

14. J'avais voué des victimes pacifiques, et aujourd'hui j'ai accompli mes vœux.

15. Aussi, dans le désir de te voir, je suis sortie à ta rencontre, et je t'ai trouvé,

16. J'ai entrelacé ma couche avec des sangles, et j'y ai tendu des couvertures brodées d'Egypte ;

17. J'ai parfumé mon lit de myrrhe, d'aloès et de cinnamone.

18. Viens, enivrons-nous de délices, livrons-nous aux jouissances que nous avons désirées, jusqu'au lever du jour,

13. Apprehensumque deosculatur juvenem, et procaci vultu blanditur, dicens :

14. Victimas pro salute vovi, hodie reddidi vota mea.

15. Idcirco egressa sum in occursum tuum, desiderans te videre, et reperi.

16. Intexui funibus lectulum meum, stravi tapetibus pictis ex Ægypto,

17. Aspersi cubile meum myrrha, et aloe, et cinnamomo.

18. Veni, inebriemur uberibus, et fruamur cupitis amplexibus, donec illucescat dies ;

Procaci vultu. Héb. et LXX : « corroborat, ἀναιδεῖ προσώπῳ, elle prend un visage impudent, » pour le mettre en harmonie avec le langage qu'elle va tenir.

14. — *Victimas pro salute.* Hebr. : שלמים. Les *Schelamim* étaient des sacrifices eucharistiques ou impétratoires ; ni la Vulg., « pro salute », ni LXX : θυσία εἰρηνική, n'indiquent l'intention particulière du prétendu sacrifice de la tentatrice. Le point important, c'est que ceux qui avaient fait offrir les victimes, devaient consommer le jour même la part qui leur en revenait, Levit., VII, 15, 16. L'adultère emploie les termes consacrés par la loi, et le prétexte religieux qu'elle met en avant, montre l'influence populaire de la religion au temps de la monarchie. Plumptre. — *Hodie*, doit s'entendre du jour civil, d'une nuit à l'autre.

15. — *Idcirco.* L'offrande des Schelamim était une occasion de réunir ses amis dans un festin, pour consommer les victimes. La femme se sert de ce prétexte religieux, pour aveugler la conscience du jeune homme : c'est à un acte de piété qu'elle le convie. — *Desiderans te videre.* Phrase banale, toute préparée pour le premier qui se rencontre : c'est précisément vous que je cherchais.

16. — *Funibus,* מרבדים, *marbaddim*, ne se trouve qu'ici et XXXI, 22 ; ce mot signifie quelque chose qui est en bandes, κείρια, stragulæ, des sangles ou des couvertures faites de bandes entrelacées. — *Tapetibus.* Heb. : « des tapis faits avec des fils d'Egypte ». חטבות, *chatoubot*, désigne une étoffe de brocart, au tissu de plusieurs couleurs. LXX : ἀμφιτάποις, couvertures velues. אטון, *éton*, mot qui ne se trouve aussi qu'en cet endroit, mais qui est le même que l'expression égyptienne *athiouniau*, ouvrage de fil, toile, et que le grec ὀθόνη. Zœckler. Les manufactures d'Egypte étaient renommées pour leurs tissus et leurs merveilleuses teintures. Ezech., XXVII, 7.

17. — *Myrrha.* Plante d'Arabie dont on recueillait les larmes ou grains, pour en composer une essence aromatique. — *Aloe,* plante qui se trouvait dans l'Inde et en Afrique, et dont le bois, surtout la racine, fournit un parfum. On se servait de ces deux substances pour parfumer les appartements et les lits de repos, II Par., XVI, 14 ; et aussi pour l'embaumement des morts, Joan., XIX, 39. — *Cinnamomo.* La canelle, sorte de laurier des bords de la mer Rouge. LXX « J'ai arrosé mon lit avec du safran, et ma maison avec la cinnamome ». Κροκίνῳ ; les anciens tiraient un parfum des stigmates de cette fleur. Nous trouvons encore dans Isaïe, III, 20-24, les parfums en grand usage parmi les filles de Sion. « Quam fœda sunt, sine quibus non potuit meretrix et prostituta describi » ! Tert., De cult. fœm. II, 12.

18. — *Uberibus.* Heb. et LXX ; « amoribus ». Cant., V, 1. La satisfaction de la passion est comparée à une ivresse qui fait perdre la raison. Cfr. : « Ebria, non a vino ». Is., LI, 21. « Vino ebrii, postquam tantillum externam crapulam obdormiverint, sani sunt ; at ebrii amoribus ac voluptatibus, nec jam sui compotes, nullo more modoque furunt » Boss. S. Jean Chrysostôme applique ce passage aux corruptrices de son temps : « Non dixisti neque contulisti verba illa meretricia : Veni, amore involvamur. Non dixisti lingua, sed dixisti habitu : non locuta es ore, sed lo-

19. Non est enim vir in domo sua, abiit via longissima;

20. Sacculum pecuniæ secum tulit; in die plenæ lunæ reversurus est in domum suam.

21. Irretivit eum multis sermonibus, et blanditiis labiorum protraxit illum.

22. Statim eam sequitur quasi bos ductus ad victimam, et quasi agnus lasciviens, et ignorans quod ad vincula stultus trahatur,

23. Donec transfigat sagitta jecur ejus, velut si avis festinet ad laqueum, et nescit quod de periculo animæ illius agitur.

24. Nunc ergo, fili mi, audi me, et attende verbis oris mei.

25. Ne abstrahatur in viis illius mens tua; neque decipiaris semitis ejus;

19. Car mon mari n'est point à la maison, il est parti pour un très-long voyage;

20. Il a emporté avec lui un sac d'argent, et il ne reviendra chez lui qu'au jour de la pleine lune.

21. Elle l'enlace ainsi par mille propos, et l'entraîne par les caresses de ses lèvres.

22. Aussitôt il la suit comme un bœuf qu'on emmène pour l'immoler, et comme un agneau bondissant, et ignorant sottement qu'on l'entraîne pour le lier,

23. Jusqu'à ce que le trait lui ait percé le cœur; ou comme un oiseau qui se précipite dans le filet, et qui ne prend point garde qu'il y va pour lui de la vie.

24. Maintenant donc, mon fils, écoute-moi, et fais attention aux paroles de ma bouche.

25. Que ton esprit ne se laisse point attirer dans les voies de cette femme, et ne t'égare point dans ses sentiers.

---

cuta es gressu... At postquam vocaveras, non te obtulisti?... Pura mansisti ab injuria corporis quidem, sed non animæ ». De cohabit. illicit. 3.

19. — *Vir;* Heb. : non point אישי, *ishi*, mon mari, mais האיש, *haish*, l'homme, ce qui montre le cas qu'en fait l'adultère. — *Via longissima,* mot à mot : « sur une route de très-loin ». Il n'y a donc pas à craindre sa fureur, VI, 34.

20. — *Sacculum pecuniæ.* Elle multiplie les raisons engageantes ; « ut timorem ei penitus adimat, veluti per gradus incedit ». Michaelis. — *In die plenæ lunæ,* כסא, *keseh,* ne se retrouve que Ps., LXXXI, Heb., 4, avec un ה au lieu de א ; Vulg. a traduit par « insignis dies », c'est-à-dire la Pâque qui se célébrait à la pleine lune. D'après ℣. 9, la nuit est ténébreuse, au moins jusqu'à minuit ; on est donc au dernier quartier ou à la nouvelle lune : par conséquent, le mari sera encore pour le moins quatorze jours absent. LXX : Il ne reviendra que dans un grand nombre de jours.

31. — *Irretivit.* Heb. : « par la multitude de sa doctrine », que Zœckler appelle une rhétorique captieuse. — *Protraxit,* Heb. : elle pousse, ἐξώκειλεν, dans sa maison.

22 et 23. — De notables différences se trouvent dans les traductions de ces deux versets. — *Quasi bos,* la stupidité placide en face de la mort. — *Quasi agnus.* Hebr. : « Comme une entrave pour la punition des insensés », c'est-à-dire, comme un insensé qui vient au châtiment de l'entrave. Gesenius, Zœckler, Delitzsch. Le mot עכס, *hékes,* qu'on ne retrouve que Is., III, 18, est traduit par Vulg. : « agnus » ; LXX : ὥσπερ κύων ἐπὶ δεσμοὺς. LXX, Pesch., Targ., Arab., changent אויל, *évil,* « stultus », en איל, *haiial,* « cervus » : ἢ ὡς ἔλαφος τοξεύματι πεπληγὼς εἰς τὸ ἧπαρ; du même mot, Vulg., a fait la paraphrase : « et ignorans, etc. » — *Jecur.* C'était, selon les anciens, l'organe des affections. Ces différentes comparaisons du bœuf, de l'agneau, du prisonnier, du chien, du cerf et de l'oiseau, expriment l'inconsidération impardonnable du jeune homme aussi peu attentif au danger qu'un animal sans raison.

24. — *Nunc.* C'est la conclusion pratique. — *Fili.* Heb. : « mes fils ». Salomon sait combien ce mal fait de victimes.

25. — *Decipiaris.* Heb. : « ne sois point errant ». Théodot. : καὶ μὴ πλανηθῇς.

26. — *Fortissimi.* Heb. comme LXX : ἀναριθμητοί. « Sic Samson, sic David, sic alii

26. Il en est beaucoup qu'elle a blessés et renversés, et les plus vaillants sont tombés sous ses coups.
27. Sa maison est un chemin de l'enfer qui aboutit jusqu'aux profondeurs de la mort.

26. Multos enim vulneratos dejecit, et fortissimi quique interfecti sunt ab ea.
27. Viæ inferi domus ejus, penetrantes in interiora mortis.

CHAPITRE VIII

La sagesse invite publiquement tous les hommes à venir à elle (℣℣. 1-5). — Noblesse, justice et prix de ses enseignements (℣℣. 6-11). — La sagesse déteste le mal, et possède tout ce qu'il y a de bien (℣℣. 12-14). — Aussi c'est par elle que les puissants gouvernent (℣℣. 15-16), — et ses disciples sont comblés de faveurs (℣℣. 17-21). — La Sagesse incréée prend à son tour la parole, raconte sa génération éternelle, son rôle dans la création du monde, et son amour pour les hommes (℣℣. 22-31). — Conclusion : s'attacher à la sagesse qui donne le bonheur et fait éviter le mal (℣℣. 32-36).

1. La sagesse ne crie-t-elle pas pas, et la prudence ne fait-elle pas entendre sa voix ?
2. Elle se tient sur les sommets les plus élevés de la route, à la jonction des chemins.
3. A côté des portes de la ville, à l'entrée même, elle parle en ces termes :

1. Numquid non sapientia clamitat, et prudentia dat vocem suam?
2. In summis excelsisque verticibus supra viam, in mediis semitis stans,
3. Juxta portas civitatis in ipsis foribus loquitur, dicens :

---

innumerabiles ; nec ipse Salomon sapientissimus mortalium, ac tam diligens monitor, declinavit ictus ». Boss. On connaît les terribles paroles attribuées par S. Bonaventure à S. Augustin : « Vidi cedros Libani turpiter corruisse, de quorum sanctitate non magis quam Ambrosii et Hieronymi dubitassem ».

27. — *Viæ inferi, scheol*, II. 18 ; V, 5. C'est toujours le terrible châtiment final que le sage met sous les yeux de son disciple.

Troisième groupe d'exhortations, VIII, 1-IX, 18.

14° Prédication de la sagesse personnifiée et de la sagesse divine elle-même, annonçant :

a. *La richesse de ses dons*, VIII, 1-21

CHAP. VIII. — 1. — Dans ce chapitre tout entier, le parallélisme est rigoureusement observé à chaque verset. — *Numquid*. La forme interrogative donne plus de mouvement au début, et surtout suppose comme indubitable la réponse affirmative. — *Sapientia* La sagesse est ici personnifiée, pour être l'antithèse de la courtisane ; celle-ci a fait entendre sa voix au chapitre précédent ; c'est maintenant à la sagesse, appelée une sœur et une amie, de parler à son tour. LXX ont changé le sujet du verbe : « tu publieras, κηρύξεις, la sagesse, afin que la prudence t'obéisse. » Tu lui serviras de héraut, tu crieras, non pour la faire connaître, puisqu'elle est exposée aux yeux de tous, mais pour l'appeler à toi, afin que la prudence, c'est-à-dire, la sagesse elle-même t'écoute, et vienne à toi.

2. — *In summis*, les parties élevées de la ville, IX, 3, 14, où la route aboutit, afin d'être aperçue de tous. Cfr. Massillon, S. Pâques, Triomphe de la Relig. 2e p. Ce caractère de visibilité est particulier à l'Eglise de Jésus-Christ, dépositaire de la vraie sagesse. « Non potest civitas abscondi supra montem posita ». Matt., V. 14. — *In mediis*, בית, *beit*, à l'intérieur des chemins, à l'endroit où ils se réunissent et se croisent, et non à la maison où aboutissent les chemins, comme traduit Umbreit.

3. — *Juxta portas*, à cause de la foule qui

4. O viri! ad vos clamito, et vox mea ad filios hominum.

5. Intelligite, parvuli, astutiam, et insipientes animadvertite.

6. Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum; et aperientur labia mea, ut recta prædicent.

7. Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium.

8. Justi sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid, neque perversum;

9. Recti sunt intelligentibus, et æqui invenientibus scientiam.

4. O hommes, c'est à vous que je crie, et ma voix s'adresse aux enfants des hommes.

5. Vous, petits, comprenez ce qu'est la prudence, et vous, insensés, prêtez attention.

6. Ecoutez, car je parlerai de grandes choses, et mes lèvres s'ouvriront pour annoncer la vérité.

7. C'est la vérité que méditera ma bouche, et mes lèvres détesteront l'impiété.

8. Tous mes discours sont justes, et ils ne renferment rien de mauvais ni de répréhensible.

9. Ils sont droits pour ceux qui sont intelligents, et équitables pour ceux qui ont trouvé la science.

---

y passait, et des assemblées qui s'y tenaient. — *In ipsis foribus.* Heb. : « à l'ouverture de la ville, à l'entrée des portes » à l'extérieur. Les portes étant le plus souvent percées dans l'épaisseur des remparts, on pouvait se tenir sous la voûte, et aussi à ses deux extrémités, intérieure et extérieure. — *Loquitur*, תרנה, *taronah*, elle crie avec joie, ὑμνεῖται. LXX : « elle s'assied à la porte des puissants » à cause de la foule qui s'y rendait, et parce que les puissants ont doublement besoin de sagesse, pour eux, et pour tous ceux qu'ils ont à conduire. On voit le contraste frappant entre la conduite de la sagesse qui se fait voir et entendre de tous, et celle de son ennemie qui agit la nuit, en secret, en l'absence de témoins. VII, 9, 19. Remarquons encore que ce qui doit être en vue, c'est la sagesse elle-même, et non celui qui la prêche; voilà pourquoi Notre-Seigneur dans l'infirmité de la chair s'applique à lui-même les paroles d'Isaïe, XLII, 2 : « Non contendet, neque clamabit, neque audiet aliquis in plateis vocem ejus. » Matt., XII, 19. « Sciendum quoque est quod oporteat ut rectores boni placere hominibus appetant... non ut se amari desiderent, sed ut dilectionem suam quasi quamdam viam faciant, per quam corda audientium ad amorem Conditoris introducant. » S. Greg., Past., II, 8.

4. — *O viri.* La sagesse énumère les différentes sortes de personnes à qui elle s'adresse : « viri », אישים, *ishim*, les hommes faits, qui possèdent la sagesse, mais ont à devenir plus sages, I, 5; « filios hominum, » בני אדם, *beni adam*, ceux qui sont « gravi corde », comme marque Ps., IV, 2, et s'occupent plus des intérêts matériels que de la sagesse; « parvuli », ceux qui n'ont pas encore été initiés à cette étude, et enfin « insipientes », ceux qui méprisent la sagesse.

5. — *Astutiam*, « calliditatem, » dans le bon sens, l'habileté, la prudence. — *Animadvertite.* Heb. : « comprenez par le cœur », l'intelligence. LXX : ἔκθεσθε καρδίαν.

6. — *De rebus magnis.* Heb. : « de nobles choses. » LXX : σεμνά. La suite du chapitre justifiera cette expression. — *Aperientur.* Heb. : « L'ouverture de mes lèvres sera quelque chose de juste » c'est-à-dire, ce qui est vrai et irréprochable sortira de mes lèvres. Nulle science humaine ne peut être comparée à la science de la sagesse divine, pour la noblesse et la solidité de l'enseignement. S. Thom., 1, 1, 5.

7. — *Meditabitur guttur meum*, c'est-à-dire, ma voix exprimera la vérité que mon cœur aura méditée. Cfr. Ps., XXXVI, 30; Job., XXXI, 30.

8. — *Justi.* Heb. : dans la justice. — *Perversum*, Heb. et LXX, « rien de tortueux. » La raison qui prétendrait trouver en défaut la sagesse divine et son enseignement, ne serait ni raisonnable, ni chrétienne. « Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esst potest : cum idem Deus, qui mysteria revelae et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare se ipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. » Conc. Vatic. de Fide, IV.

9. — *Intelligentibus.* L'intelligence et la science de la vraie sagesse et des vérités divines sont des dons de Dieu; Dieu ne donnant point ses dons aux impies, ceux-ci ne peuvent comprendre; ils sont donc mal venus

10. Recevez mes instructions de préférence à l'argent, et mettez la doctrine avant l'or.

11. La sagesse vaut mieux que ce qu'il y a de plus précieux, et rien de tout ce qu'on peut désirer ne lui est comparable.

12. Moi, la sagesse, j'habite dans le conseil, et je suis au milieu des pensées judicieuses.

13. La crainte du Seigneur est la haine du mal; aussi je déteste l'insolence, l'orgueil, la voie mauvaise et la langue trompeuse.

14. A moi appartiennent le conseil et l'équité, la prudence et la force.

15. C'est par moi que règnent les rois, et que les législateurs ordonnent ce qui est juste;

10. Accipite disciplinam meam, et non pecuniam; doctrinam magis quam aurum eligite.

11. Melior est enim sapientia cunctis pretiosissimis; et omne desiderabile ei non potest comparari.

12. Ego, Sapientia, habito in consilio, et eruditis intersum cogitationibus.

13. Timor Domini odit malum; arrogantiam, et superbiam, et viam pravam, et os bilingue detestor.

14. Meum est consilium, et æquitas, mea est prudentia, mea est fortitudo.

15. Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt;

à proclamer que les enseignements divins manquent de rectitude ou de vérité; ce sont des aveugles niant la lumière. Sous ce rapport, le plus humble chrétien est plus intelligent que le plus renommé philosophe; Tertullien le disait hardiment à son siècle : « Deum quilibet opifex christianus et invenit et ostendit, et exinde totum, quod in Deum quæritur, re quoque assignat, licet Plato affirmet factitorem universitatis, neque inveniri facilem, et inventum enarrari in omnibus difficilem. » Apol., 47. LXX, au lieu de « recti », ἐνώπια, ils sont présents. Chald. et Syr : ils sont manifestes.

10. — La sagesse mondaine a dit de tout temps : « Virtus post nummos »; la sagesse véritable met la doctrine au-dessus des biens matériels, ce qui est dans l'ordre au double point de vue naturel et surnaturel. « Crates ille thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abjecit, nec putavit se simul posse et virtutes et divitias possidere. » S. Hier. Ep. 8 ad Paulin.. La leçon vient d'un païen! — *Aurum*, נבחר, *nibechar*, l'or de choix, l'or éprouvé, δεδοκιμασμένον.

11. — *Pretiosissimis*. Héb. : les perles, III, 14-18.

12. — *Habito*. Héb. et LXX : « J'habite la prudence », c'est-à-dire, je possède, comme on possède une maison qu'on habite; c'est ce qu'indiquent le parallélisme et le v. 14. Bertheau signale la même expression I Tim. VI, 16, ou οἰκῶν est synonyme de μόνος ἔχων. — *In consilio*. Quelques manuscrits latins portent « in concilio », d'où le rapprochement avec Matt., XVIII, 20. — *Intersum*. Héb. : « Je trouve la science des sages pensées. » LXX : « j'ai appelé la prudence. » La sagesse est l'inspiratrice des pensées justes et bonnes.

13. — *Timor Domini*. Cette proposition à la troisième personne paraissant rompre le fil du discours de la sagesse, quelques commentateurs embarrassés ont cherché des expédients pour rétablir l'harmonie du texte. Les uns changent les personnes des verbes, ou la forme des mots : Je crains le Seigneur, et je hais le mal; les autres rattachent ces mots à la phrase précédente : Je trouve... la crainte de Dieu, etc. Bertheau les supprimerait même tout à fait, s'il en trouvait le moindre exemple dans les manuscrits et les versions anciennes. Zœckler et Delitzsch expliquent clairement le passage : la sagesse rappelle simplement la maxime fondamentale de son enseignement, I, 7, avant l'importante instruction qu'elle va donner 13-21, et elle ajoute que cette crainte a pour conséquence naturelle la haine du mal. Héb. mot à mot : « hait le mal. » La sagesse énumère ensuite différentes formes du mal qu'elle déteste. — *Os bilingue*. Héb. : la bouche de perversité, II, 12.

14. — *Æquitas*, תושיה, *toushiah*, comme II, 7, le bien essentiel, le bonheur, le salut. — *Mea est prudentia*. Héb. : « ego prudentia »; prudence et sagesse sont la même chose, tandis que le conseil et la force ne sont que des propriétés et des effets de la sagesse. — *Fortitudo*, l'énergie, la force, pour agir en

16. Per me principes imperant, et potentes decernunt justitiam.

17. Ego diligentes me diligo; et qui mane vigilant ad me, invenient me.

18. Mecum sunt divitiæ, et gloria, opes superbæ, et justitia.

19. Melior est enim fructus meus auro, et lapide pretioso, et genimina mea argento electo.

16. C'est par moi que les princes commandent, et que les puissants rendent la justice.

17. J'aime ceux qui m'aiment, et ceux qui veillent dès le matin pour me chercher, me trouveront.

18. Avec moi sont les richesses et la gloire, les biens magnifiques et la justice.

19. Car mes fruits valent mieux que l'or et les pierres précieuses, et ce qui vient de moi est meilleur que l'argent épuré.

---

conformité avec les lois de la sagesse. Sans la sagesse, la force serait aveugle, brutale et stérile.

15. — *Legum conditores,* רזנים, *rozenim,* les princes, δυνάσται.

16. — *Potentes.* Héb. : « Par moi commandent les princes et les puissants, tous les juges de la terre. » Ces derniers mots qui ne sont pas reliés par une conjonction à ce qui précède, résument toutes les sortes de principautés. Au lieu de ארץ, *aretz,* terre, Vulg., Syr., Chald., ont lu צדק, *tsedek,* justice. Littéralement, c'est à la sagesse que s'appliquent ces paroles : « per me »; sans la sagesse, pas de gouvernement, pas de justice possibles. Mais les Pères et les interprètes entendent ces versets de Dieu même, de la Sagesse personnelle, et donnent à « per me » non seulement la signification d'un secours nécessaire, mais celle d'origine, conformément à la parole de S. Paul : « Non est potestas nisi a Deo. » Rom., XIII, 1. Cette origine est providentielle, quelles que soient les circonstances qui l'entourent, et toute autorité vient réellement de Dieu, celle des rois sages, et celle des tyrans; aussi S. Paul commendait-il d'obéir aux princes païens, en tout ce qui n'était pas contraire à la loi de Dieu. « Etiam talibus dominandi potestas non datur nisi summi Dei providentia, quando res humanas judicat talibus dominis dignas. Aperta de hac re vox divina est, loquente Dei sapientia : Per me, etc. » S. Aug., Civ., Dei. v, 19. « Par lui tous les rois règnent, et ceux que la naissance établit, parce qu'il est le maître de la nature, et ceux qui viennent par choix, parce qu'il préside à tous les conseils. » Boss., Serm. sur les Dev. des Rois. I P. Dieu, du reste, en déléguant sa puissance, n'abdique en aucune sorte son droit d'en régler l'exercice, et d'en demander compte. « Ad hoc enim potestas super omnes homines dominorum meorum pietati cœlitus data est, ut qui bona appetunt adjuventur, ut cœlorum via largius pateat, ut terrestre regnum cœlesti regno famuletur. » S. Greg., Ep., 65 ad Maurit. L'Eglise, qui est aussi « a Deo », a donc un droit absolu au respect et à la protection de la puissance civile, puisque telle est la volonté de celui qui est auteur de l'une et de l'autre.

17. — *Diligo.* Ce qui est également vrai de Dieu et de la Sagesse incarnée. Joan., XIV, 21; I Joan., IV, 10. — *Qui mane vigilant ad me.* משחרי, *meshachari,* Gr. Ven. : οἱ ὀρθρίζοντές μοι, exactement comme faisait le peuple pour entendre Notre-Seigneur : « Manicabat in templo. » Luc., XXI, 38. Leur vigilance sera bien récompensée. « Solus est Deus qui frustra nunquam quæri potest, nec cum inveniri non potest... Quærendus adhuc fuerat, qui nec satis adhuc inventus est, nec quæri nimis potest; at orando forte quam disputando dignius quæritur, et invenitur facilius. » S. Bern., De Consid., V, 11, 14.

18. — *Divitiæ et gloria.,* III, 16. C'est ce qui fut donné par surcroît à Salomon, III Reg., III, 13. — *Opes superbæ et justitia,* « quæ plerumque inter se dissident ». Boss., — *Superbæ,* עתק *hateq,* ἅπ. λεγ. signifie ancien, et par conséquent, solide, durable. LXX : κτῆσις πολλῶν. La justice termine l'énumération, parce que sans elle, ces biens matériels sont nuisibles. D'ailleurs, puisque c'est la sagesse qui les revendique comme sa possession, il faut bien donner à ces richesses un sens plus relevé, d'autant plus que le verset suivant le suppose formellement.

19. — *Fructus meus.* La sagesse a été comparée à un arbre de vie, III, 18. — *Lapide pretioso,* פז, *phaz.* D'après D. Calmet, c'est l'or de la contrée où coulait le Phison, et qui était renommée pour son or, Gen., II, 11. De là peut-être le nom de *Ugni,* le brillant, donné par les Assyriens au bras du Tigre que sir Henry croit pouvoir identifier avec le Phison. Cfr. M. Vigour., la Bible, 1, p. 163; 3, p. 347. D'autre part, au temps de Salomon, les

20. Je marche dans les voies de la justice, au milieu des sentiers de la prudence,
21. Pour enrichir ceux qui m'aiment, et remplir leurs trésors.
22. Le Seigneur m'a possédée au

20. In viis justitiæ ambulo, in medio semitarum judicii,
21. Ut ditem diligentes me, et thesauros eorum repleam.
22. Dominus possedit me in initio

---

flottes du roi apportaient l'or d'un pays appelé Ophir, probablement l'*Abhira*, à l'embouchure de l'Indus; c'est pourquoi l'or était appelé *ophirizum* ou *obrizum*, ὄβρυζον. La même contrée s'appelait aussi Ophaz, Jér., x, 9; *phaz*, ne serait qu'une abréviation de ce nom. Symm. traduit : l'or d'Ophaz. Vulg., et LXX ont traduit : pierre précieuse, topaze, comme Ps., cxviii, 127. — *Argento electo*, purifié des scories par le feu, xvii. 3.

20. — *In medio*. Evitant les écueils de droite et de gauche, iv, 27.

21. — *Ut ditem*. Hébr. : « pour faire posséder à ceux qui m'aiment la substance » יש, *iesh*, LXX. ὕπαρξις. Ven. οὐσία, le bien véritable, essentiel, étymologie qui rappelle l'axiome de l'école : « ens et bonum convertuntur. » Ces trésors sont une figure des biens d'un ordre supérieur qu'assure l'attachement à la sagesse. Les Septante, pour donner plus de solennité à ce qui suit, et avertir leurs lecteurs qu'il va s'agir d'une doctrine encore plus sublime, insèrent ici l'avertissement suivant, comme une sorte de « Paulo majora canamus » : Ἐὰν ἀναγγείλω ὑμῖν τὰ καθ' ἡμέραν γινόμενα, μνημονεύσω τὰ ἐξ αἰῶνος ἀριθμῆσαι. Ce qui arrive tous les jours, c'est le don que la sagesse fait de tous les avantages énumérés précédemment; ce qui est de toute éternité, c'est la génération même de la sagesse incréée.

b. *La génération éternelle*, ††. 22-31.

22. — Tous les interprètes catholiques reconnaissent dans cette fin du chapitre la Sagesse incréée et personnelle, le Verbe de Dieu lui-même. Le verbe que Vulg. a rendu par « possedit me », a été compris de deux manières différentes dans les anciennes versions. — 1° Heb. : « Jéhovah m'a possédée » קנני, *kanani*. Ce mot signifie proprement : « parare, acquirere, sibi comparare, possidere », et quelquefois, « formare, condere », mais non « creare ». Aq. Symm. Theod. Ven. : ἐκτήσατο, possedit. C'est ce sens que Bossuet développe magnifiquement : « Dieu m'a possédée, dit la Sagesse, c'est-à-dire, Dieu m'a engendrée, conformément à cette parole d'Eve, quand elle enfanta Caïn : j'ai, dit-elle, possédé un homme par la grâce de Dieu... Mais Dieu n'a-t-il de sagesse que celle qu'il engendre? A Dieu ne plaise!... Il y a en Dieu une sagesse essentielle, qui, étant primitivement et originairement dans le Père, le rend fécond pour produire dans son sein cette Sagesse qui est son Verbe et son Fils. » Elév. 2e S. viii. Cfr. Avertiss. vi, 31. Delitzsch, comme les autres commentateurs protestants, ne voit là que la sagesse essentielle de Dieu, personnifiée comme archétype du monde; « c'est, dit-il, la sagesse impersonnelle, mais pourtant existante par elle-même, *für sich seiende Weisheit*, qui est dans la Divinité comme le miroir et l'archétype du monde »; et il accuse les anciens de s'être trompés en voyant dans ce passage la génération du Logos. Psych. Bibl. i, 2. Sans doute, le texte s'applique à la sagesse essentielle et impersonnelle de Dieu, mais on ne doit pas le restreindre à cette seule conception. La sagesse du Père, devenue une personne par la génération éternelle, n'est pourtant point sortie du Père, comme l'explique S. Jean : « Verbum erat apud Deum ». Ce qu'on dit de la sagesse essentielle de la Divinité, est donc applicable à la Sagesse personnelle. Voilà pourquoi les Pères ne distinguent pas entre les deux; voilà pourquoi encore le texte porte : « possedit me », le Père a fait de moi une personne par la génération, mais la personnalité qu'il me donne éternellement ne lui ôte rien de sa possession. — 2° Syr. Trg. ברא׳ני, *barani*, « creavit me », et LXX : κύριος ἔκτισε μέ. On pourrait d'abord supposer une faute de copiste dans le texte grec; il ne s'agit que d'une lettre, ἔκτισε pour ἔκτησε; Aq. Symm. et Theod. ordinairement d'accord avec LXX, ont ἐκτήσατο; au passage « possedi hominem per Deum », Gen., iv, 1, LXX ont traduit : ἐκτησάμην; de même dans les passages analogues, au nombre de plus de 200, sauf trois exceptions, où ils traduisent une fois par γεννάω, et deux par κτίζω. On serait donc en droit avec S. Jérôme de repousser la leçon des LXX. En fait, c'est celle qu'ont lue la plupart des Pères, habitués à suivre ce texte grec. Nous allons donc voir leurs interprétations. Inutile de nous arrêter à l'idée des Ariens qui, appliquant ce texte au Verbe divin, s'en servaient pour démontrer qu'il était « factum, non genitum ». On les avait même accusés d'avoir falsifié ce passage dans les LXX : mais le mot existait bien avant eux dans les versions Syr. et Arab., dans S. Irénée, et même dans l'ancienne ver-

viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.

commencement de ses voies, et dès le principe, avant de faire quoi que ce fût.

---

sion latine. — *a*) Plusieurs Pères entendent par cette sagesse créée une participation de la sagesse divine manifestée dans la création du monde. « Sophia ipsius exinde nata est, condita est, ex quo in sensu Dei ad opera mundi disponenda cœpit agitari ». Tert. cont. Hermog. 18. Sic SS. Athan. Basil. Cfr. S. Hilar. de Trinit. 35. C'est ce sens que Bossuet rappelle dans son 6e avertissement aux protestants : « La Sagesse éternellement conçue dans le sein de Dieu, avait été créée en quelque façon, lorsqu'elle s'était imprimée et pour ainsi dire figurée elle-même dans son ouvrage ». I, 72. — *b*) La plupart voient dans cette création celle de la nature humaine du Verbe incarné. « Quam in opinionem majori ex parte conspiravit antiquitas », dit Pétau, De Trin., II, 1, qui incline pourtant lui-même au sentiment précédent. « Dominus creavit me, hoc est dicere : Pater corpus meum elaboravit, et in homines me creavit propter hominum salutem. » S. Athan. Orat. 3. Ce Père, obligé le premier de combattre l'objection que les Ariens tiraient de ce verset, se donne mille peines pour expliquer l'ἔκτισε, et finit par préférer la leçon ἐκτήσατο qui ne donnait lieu à aucune difficulté. S. Grégoire de Nazianze s'arrête aussi à expliquer et à justifier ce texte contre les Eunomiens : « Dominus creavit me, etc. Cui argumento quo tandem modo occurremus? Num Salomonem accusabimus? Num pristina ipsius dicta ob postremum ipsius lapsum abrogabimus?... Ergo quoniam hic aperte et *creavit*, et *gignit me*, reperimus, hoc simpliciter dictum censeamus. Quod enim cum causa conjunctum invenimus, id (creavit) humanitati assignandum est, quod autem simplex causæque expers, Divinitati adscribendum. » Or. theol. IV, 2. S. Ambroise fait remarquer qu'il est ici question de l'Incarnation, qui pourtant n'a pas été réalisée « in initio » par Dieu, « quia moris est Scripturis divinis et futura pro præteritis dicere, et geminam in Christo significare substantiam divinitatis et carnis. » De fide, III, 9. S. Cyrille d'Alexandrie tire de ce texte une conclusion qui fait bien ressortir la miséricorde divine : « Dominus creavit me initium, etc. Christus ergo ante nos præponitur, et in ipso omnes nos superædificamur, et quidem ante constitutionem mundi, secundum præscientiam omnia cognoscentis Dei, ut antiquius habeamus benedictionem quam maledictionem, et restitutionem ad vitam prius quam damnationem ad mortem. » Thesaur. l. XV. — *c*) On a aussi donné au verbe grec le sens de constituer, établir, ἔκτισέ με ἀρχὴν. Il m'a établie le principe de ses voies. « Non condidit secundum substantiam, sed constituit me totius mundi principium et fundamentum. » S. Cyril. « Principium creaturæ intellectualis est æterna sapientia, quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturæ, cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est. » S. Aug., in Gen., I, 50. Jésus-Christ est ainsi le chef du monde, d'abord par sa divinité, Joan., VIII, 25. « Qui vere et secundum Divinitatem est initium omnium », S. Amb., Hexam., I, 15; et ensuite par son humanité : « Ipse est primogenitus omnis creaturæ »; Col., I, 15. « Aussi me semble-t-il que Dieu qui voit les choses futures dans les présentes, voyait en cette œuvre de la création celle de l'Incarnation, et se plaisait à penser au second Adam en formant le premier ». de Bérulle. Disc. de l'Et. XI. Quelques autres explications ont été données, mais elles se réduisent à celles qui viennent d'être indiquées. En résumé, nous devons reconnaître dans ce passage la Sagesse éternelle, et incréée, possédée par Dieu avant tous les temps, et la Sagesse incarnée, qui est la première de toutes les œuvres « ad extra » dans la prédestination divine, et la plus haute expression de la sagesse créatrice. — 3o Dans un sens spirituel intimement lié au sens littéral précédent, l'Eglise dans sa liturgie applique ce passage à la Très-Sainte Vierge, à cause de sa prédestination éternelle au rôle de mère de Dieu :

> Enixa puerpera regem
> Qui cœlum terramque tenet per sæcula, cujus
> Numen et æterno complectens omnia gyro
> Imperium sine fine manet.
> Sedul. Carm paschal. II, 64.

Comme il est marqué dans ces paroles que l'Eglise s'est appropriées, la puissance créatrice et conservatrice n'appartient qu'au Verbe divin; Marie n'est donc « ab æterno ordinata, et ante colles », que dans la pensée de Dieu, parce que « prius in intentione, posterius est in executione. » L'application de notre texte à la Très-Sainte Vierge a été constatée officiellement dans la Bulle dogmatique « Ineffabilis, » où Pie IX s'exprime ainsi : « Ipsissima verba, quibus divinæ Scripturæ de increata Sapientia loquuntur, ejusque sempiternas origines repræsentant, consuevit (Ecclesia) tum in ecclesiasticis officiis, tum in sacrosancta liturgia adhibere, et ad

23. J'ai été ordonnée de toute éternité, et dès le commencement, avant que la terre n'existât.

24. Les abîmes n'étaient pas encore, et déjà j'étais engendrée; les sources des eaux n'avaient pas encore jailli;

25. Les montagnes n'étaient pas encore établies avec leurs masses imposantes; j'étais enfantée avant les collines.

26. Il n'avait encore fait ni la terre, ni les fleuves, ni les gonds du globe terrestre.

23. Ab æterno ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret.

24. Nundum erant abyssi, et ego jam concepta eram; necdum fontes aquarum eruperant;

25. Necdum montes gravi mole constiterant; ante colles ego parturiebar;

26. Adhuc terram non fecerat, et flumina, et cardines orbis terræ.

---

illius Virginis primordia transferre, quæ uno eodemque decreto cum divinæ Sapientiæ incarnatione fuerant præstituta. » — *In initio.* Heb. : *reschit.* LXX : ἀρχήν, quoique S. Jérôme ait lu autrement : « Ita scriptum est : *adonai canani bresith dercho* ». Ep., CXL ad Cyprian. — *Antequam.* Heb. : « avant son œuvre, dès auparavant. » Appliquées à la sagesse divine, ces expressions ne marquent pas seulement la priorité sur la création matérielle, mais l'éternité absolue.

23. — *Ordinata sum,* נסכתי, *nissacti,* non point « uncta sum », comme plusieurs exégètes anciens et modernes ont traduit, entre autres Umbreit et Bertheau, mais : j'ai été établie, Ps., II, 6. Sic Aq., Symm. et Vulg. Les LXX ont l'actif : ἐθεμελίωσέ με. — *Ab æterno.* Trois synonymes sont employés pour marquer l'éternité « a parte ante » : *meholam,* une distance antérieure à perte de vue; *merosch,* avant le commencement du monde, et *miqquademei-harets,* les temps les plus reculés de l'origine du monde. Delitzsch. « Devant tous les temps et de toute éternité, parce qu'il n'y a que l'éternité avant tous les temps ». Boss., Elev., 2. S. VIII.

24. — *Abyssi,* תהומות, *tehomot,* Gen., I, 2. La masse informe des eaux qui couvraient la terre. — *Concepta eram,* Heb. : j'étais enfantée. « Ilis quæ pertinent ad generationem viventium utitur Scriptura ad significandam processionem divinæ sapientiæ, scilicet conceptione et partu..., secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectæ, licet non inveniatur naturæ identitas ». S. Thom., 1, XXVII, 2. — *Fontes,* les sources qui alimentent l'abîme des eaux, Gen., VII, 11. On remarquera que l'ordre suivi dans l'énumération des œuvres de Dieu est le même que celui du premier chapitre de la Genèse. Cfr. aussi Job, XXII, XXVI, XXXVIII.

25. — *Montes.* Heb. : « Avant que les montagnes fussent fixées », fussent enracinées dans les profondeurs de la terre. Job., XXXVIII, 6. Le Ps. LXXXIX applique à Dieu même ce qui est dit ici de la Sagesse.

26. — *Flumina,* חוצות, *chotsot,* ce qui est dehors, les champs, les pâturages. LXX : ἀοικήτους, les déserts, les steppes inhabités. La Vulg. a traduit : les choses qui sortent, les sources, les fleuves, comme Aq. et Symm., ἐξόδους. Mais comme il en est déjà parlé v. 24, le sens de l'heb. et des LXX est préférable et plus en harmonie avec le contexte. — *Cardines orbis terræ,* mot à mot heb. : « la tête des poussières du globe ». Plusieurs ont cru qu'il est ici question de l'homme; l'homme en effet est tiré de la poussière, et il est la tête de toute cette poussière, c'est-à-dire, le chef de la création. Rosenm., Umbreit, etc. Mais l'ordre que suit l'auteur des Proverbes dans le tableau de la création, ne permet pas de croire qu'il ait placé l'homme au milieu des êtres inanimés, avec une désignation si problématique. Le plus grand nombre des interprètes donnent à ces mots un sens purement matériel : Les sommets, les élévations du globe, LXX, Chald., ce que S. Hilaire, De Trinit., XII, traduit : « cacumina quæ habitantur sub cœlo » : en particulier les élévations qui bordent la mer, et s'y avancent; ce que nous désignons, avec la même étymologie, sous le nom de *caps.* Hitzig et Zœckler : les premières mottes de terrain; Bertheau et Delitzsch : la totalité, la somme des mottes du globe; Maurer : les premiers éléments, la matière première de la terre; Vulg. : *cardines,* les gonds, c'est-à-dire les pôles, les fondements. Job, XXXVIII, 4; ce qui empêche la terre de se réduire en poudre, Boss. Le mot ראש, « caput », est en effet susceptible de ces divers sens de priorité, principauté, collectivité, etc.

27. — Après avoir établi la préexistence

27. Quando præparabat cœlos aderam : quando certa lege, et gyro vallabat abyssos ;

28. Quando æthera firmabat sursum, et librabat fontes aquarum.

29. Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos ; appendebat fundamenta terræ.

30, Cum eo eram cuncta componens ; et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore ;

27. Quand il disposait les cieux, j'étais là ; quand, par une loi inviolable, il prescrivait une limite aux abîmes ;

28. Quand il établissait les régions supérieures de l'air, et qu'il équilibrait les sources des eaux,

29. Quand il entourait la mer d'une limite, et imposait aux eaux la loi de ne point passer leurs bornes ; quand il posait les fondements de la terre.

30. J'étais avec lui pour tout disposer, et j'étais chaque jour dans la joie, me jouant sans cesse devant lui,

---

de la Sagesse, Salomon va décrire son rôle dans la création. — *Quando præparabat cœlos,* par la séparation des eaux inférieures et des eaux supérieures, Gen., I, 7. — *Aderam,* comme coopératrice, et comme cause exemplaire :

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique imagine formans.
Boèce, Cons. phil. III, met. 9.

— *Quando certa lege.* Heb. : « Quand il décrivait un cercle autour de la surface de l'abîme », pour établir la limite des eaux et de la terre, Job., XXVI, 10. LXX ont rapporté תהום, *tehom,* aux eaux supérieures, aux nuées : « Quand il établit son trône sur les vents », c'est-à-dire, dans cette région calme de l'atmosphère qui est au-dessus des vents, et qui s'appelle le trône de Dieu. Matt., V, 34.

28. — *Æthera,* Heb. et LXX, les nuées, les eaux supérieures, par conséquent, les airs où elles sont suspendues. — *Librabat,* Heb. : « Quand il domptait les sources de l'abîme ». Le verbe est à l'infinitif, et Hitzig et Zœckler lui donnent les eaux pour sujet : quand les eaux mugissaient bruyamment ; ce qui n'est pas d'accord avec le contexte, puisqu'il s'agit ici non de l'état des êtres, mais de l'action de Dieu.

29. — *Legem ponebat.* Job en rapporte les termes : « Usque huc venies, et non procedes amplius, et hic confringes tumentes fluctus tuos ». XXXVIII, 10. Non point que la mer soit capable d'obéissance, mais parce que Dieu est le maître absolu des éléments ; aussi les flots se soumettaient à la volonté de la Sagesse incarnée : « Venti et mare obediunt ei ». Matt., VIII, 27. — *Quando appendebat.* Quand il établissait avec poids et mesure, suivant les admirables lois de la gravitation.

30. — *Cum eo eram.* « Hoc erat in principio apud Deum ». Joan., I, 2. — *Cuncta componens,* אמון *amon,* ce qui exprime dans la divine Sagesse, non pas un état passif, « alumnus », ou autrement, Aq., Sym., Theod., et Rosenm. ; mais un état d'action, « artifex », maîtresse des œuvres, comme il est dit Sap., VII, 21 : ἡ τῶν πάντων τεχνῖτις σοφία. Les Sept. ont traduit par ἁρμοζουσα. Du verbe ἁρμόζω, combiner, adapter, unir, vient le substantif ἁρμόνια, si souvent employé pour marquer le magnifique agencement de l'univers. S. Paul emploie le même mot pour désigner l'union des époux : ἡρμοσάμην, II Cor., 2. Le mot hébreu, אמן *aman* veut dire : ferme, solide dans son art, adroit, comme la main droite, ימין *iamin.* « Si la Sagesse seule pouvait ordonner et former le monde, elle seule pouvait aussi le rendre capable d'ordre et de forme ; on attribue donc principalement à la Parole, Ps., XXXII, 6, et à la Sagesse, l'ordre et l'ornement de l'univers, parce que c'est où son opération paraît plus distincte et plus propre ». Boss., Elev., 3e S. VIII. — *Et delectabar,* Heb. : « j'étais des délices jour et jour ». LXX : ἐγώ ἤμην ᾗ προσέχαιρεν. Dieu prend une singulière complaisance dans son Fils, dans sa Sagesse, et il se plaît à le redire, Matth., III, 17 ; XVII, 5. A la création, il se réjouissait en voyant l'œuvre de la Sagesse, Gen., I, 4, 10, etc. S. Athanase tire de cette expression de l'hébreu et des LXX, une preuve de la perfection infinie du Fils de Dieu : « Si perfectus non erat, quomodo in ipso oblectabatur Pater » ? Or. 1, adv. Arian., 38. La Vulgate applique la joie à la Sagesse elle-même, ce qui revient

31. Me jouant dans l'univers, et mes délices sont d'être avec les enfants des hommes.

32. Ecoutez-moi donc à présent, mes enfants : heureux ceux qui gardent mes voies ;

33. Ecoutez mes instructions, et vous serez sages, et gardez-vous de les rejeter.

34. Heureux celui qui m'écoute, qui veille chaque jour à ma porte, et se tient à l'entrée de ma maison.

35. Quiconque me trouvera, trouvera la vie, et puisera le salut dans le Seigneur.

31. Ludens in orbe terrarum; et deliciæ meæ esse cum filiis hominum.

32. Nunc ergo, filii, audite me : Beati qui custodiunt vias meas.

33. Audite disciplinam, et estote sapientes, et nolite abjicere eam.

34. Beatus homo qui audit me, et qui vigilat ad fores meas quotidie, et observat ad postes ostii mei.

35. Qui me invenerit, inveniet vitam, et hauriet salutem a Domino.

---

au même, puisque tout est ce qui est perfection divine, sans rapport particulier aux relations personnelles, est commun dans l'auguste Trinité. Nous avons ici comme un reflet du bonheur et de la joie qui règnent dans la Sainte Trinité. S. Paul appelle Dieu : « beatus », I Tim., I, 11. « Nec aliud illi est intelligere, aliud beatum esse, quasi possit intelligere non beatus ; sed quod est illi vivere, intelligere, beatum esse, hoc est illi esse ». S. Aug. Civ., Dei VIII, 6. — *Ludens coram eo.* C'est la marque de la joie de la Sagesse éternelle. « Cette joie, c'est avant tout la joie du Fils d'avoir un tel Père ; ce bonheur qui est sa vie, est une parfaite connaissance des inépuisables grandeurs du Père... Dieu ne peut éviter la joie, si nous pouvons parler ainsi, dans ses opérations. » Faber, Bethl., t, II, ch. VIII.

31. — *Ludens.* « Me jouant dans l'univers, par la facilité, la variété et l'agrément des ouvrages que je produisais ; magnifique dans les grandes choses, industrieuse dans les petites, et encore riche dans les petites, et inventrice dans les grandes. » Boss., Ubi sup. — *Et deliciæ meæ.* Héb. : « et deliciæ meæ cum filiis hominum. » L'homme est le principal objet de la complaisance de la Sagesse créatrice. Dieu fait de lui le chef-d'œuvre de la création ; puis malgré la chute, malgré l'ingratitude et les révoltes de cet être privilégié, Dieu ne peut se départir de son amour pour lui, et un jour : « In terris visus est, et cum hominibus conversatus est. » Bar., III, 38 ; « Et verbum caro factum est, » Joan., I, 14. L'amour pour l'homme, poussé jusqu'à l'incarnation, apparaît donc ici comme le couronnement de l'œuvre créatrice, et dans ce chapitre fondamental, la création nous est montrée comme le trait d'union entre Dieu, qui est le principe, et l'homme, objet unique de l'amour de Dieu parmi les êtres visibles. La création n'est de la sorte que l'acheminement à l'Incarnation, ce qui nous explique la joie qu'éprouve la Sagesse, à la vue de l'univers, et surtout de l'homme dont elle doit s'unir la nature.

c. *Les bénédictions attachées à sa possession* ℣℣. 32-36.

32. — *Nunc ergo.* La sagesse tire la conclusion pratique de ce qui a précédé ; puisque son rôle dans la création prouve son origine divine, et que son désir est de faire du bien aux hommes, heureux qui s'attache à elle.

33. — *Estote sapientes.* Second impératif marquant l'effet du premier, comme dans les passages analogues. — *Abjicere,* I, 25.

34. — *Qui vigilat.* Héb. : « ad vigilandum », c'est-à-dire, « vigilando ; » LXX ἀγρυπνῶν, « observat, » τηρῶν, comme les clients qui assiègent la porte des grands pour obtenir leurs faveurs, et comme les lévites qui veillaient aux portes du temple, Ps. CXXXIII, 1 ; CXXXIV, 2. La Sagesse éternelle a aussi son palais et son temple, c'est l'Eglise qu'elle a établie sur la terre : heureux quiconque y est attentif. Loch.

35. — *Inveniet vitam,* parce que « In ipso vita erat, » Joan., I, 4. — *Hauriet salutem.* Héb. : « obtiendra la bienveillance de Jéhovah », et par conséquent le salut qui en est le principal effet. Vulg. et la plupart des anciennes versions ont lu le verbe פוץ, *phouc* à l'hiphil, qui est un temps actif : *iuphic,* il obtiendra. LXX et Syr. l'ont lu au temps passif, hophal : *iouphac,* ce qui ne constitue qu'une différence de ponctuation, et ils ont traduit : καὶ ἑτοιμάζεται θέλησις παρὰ κυρίου. Cfr. Eph., II, 10. Cette traduction : « voluntas a Domino præparatur », a souvent servi, surtout à S. Augustin, pour établir contre les

36. Qui autem in me peccaverit, lædet animam suam. Omnes qui me oderunt, diligunt mortem.

36. Mais celui qui pèchera contre moi blessera son âme, car me haïr, c'est aimer la mort.

CHAPITRE IX

Parabole : le festin de la Sagesse (℣℣. 1-5). — Exhortation à la sagesse ; autant les insensés la méprisent pour leur perte, autant les sages en tirent profit (℣℣. 6-12). — Antithèse de la Sagesse : la Folie, son invitation et son festin (℣℣. 12-18).

1. Sapientia ædificavit sibi domum, excidit columnas septem.

1. La sagesse s'est bâti une maison, elle a taillé sept colonnes.

Pélagiens la nécessité de la grâce prévenante. « Quomodo ergo non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, nisi quia et ipsa voluntas, sicut scriptum est, a Domino præparatur?.. Ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam et præparat adjuvandam, et adjuvat præparatam. Præcedit enim bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia : quæ autem non præcedit ipsa, in eis est et ipsa. » S. Aug. Enchir. II, 32. Cfr. Boss. Déf. de la Trad., XII, 38. Doit-on regarder ce texte comme Ecriture Sainte? Les conciles Trid. et Vatic., en garantissant l'authenticité et la canonicité des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, « prout in veteri Vulgata latina editione habentur », n'ont voulu porter aucun préjudice au caractère sacré des textes primitifs, soit l'hébreu, soit les Septante. Ces derniers ont toujours été en usage dans l'Eglise orientale ; jusqu'à S. Jérôme, ils ont servi à l'Eglise latine, dans la traduction appelée version italique ; et tout ce qu'ils renfermaient était si bien tenu pour sacré et authentique que tous les Pères grecs, et les Pères latins antérieurs à la Vulgate, citent comme Ecriture Sainte tous les textes tirés des LXX, sans s'inquiéter de leur conformité avec l'hébreu. C'est ainsi que le concile d'Orange, approuvé par Boniface II (529), cite les paroles ci-dessus comme paroles du Saint-Esprit : « Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare contendit... resistit ipsi Spiritui sancto per Salomonem dicenti : Præparatur voluntas a Domino. » Conc, Arausic. II, Can. 4. Certaines variantes des LXX peuvent sembler des gloses introduites dans le texte, mais d'autres, et en particulier celle qui nous occupe, peuvent représenter une leçon hébraïque plus sûre et plus traditionnelle, que ce qui a été fixé par la Massore.

36. — *Lædet.* On ne peut offenser Dieu sans causer son propre malheur. « Malum et amarum. » Jér., II, 19. — *Diligunt mortem,* VII, 27, car la sagesse est l'arbre de vie, III, 18.

15° Les hommes sont invités à un double festin : IX, 1-8.

a. *Celui de la sagesse,* ℣℣. 1-12.

Chap. IX. — Ce chapitre reprend sous une forme plus vive ce qui a été dit dans les chapitres précédents, et le résume en deux paraboles où sont représentées successivement la sagesse et la folie, son ennemie.

1. — *Sapientia,* חכמות, *chocmot,* pluriel de majesté, indiquant la haute personnalité du Verbe de Dieu. S. Thomas dit de ce passage : « Est sapientia Dei ipse Christus », 3, XXXII, 1. — *Ædificavit sibi domum.* Nous avons ici une parabole dont le texte lui-même ne nous donne pas l'interprétation : c'est donc à la tradition qu'il faut la demander. — 1° Cette maison est le corps que le Fils de Dieu a pris par l'Incarnation : « In Mariæ utero Verbum sibi domum conformavit, eodem modo, quo initio Adamum de terra, vel potius diviniori quadam ratione. De quo et Salomon dixit, haud ignarus Verbum appellari Sapientiam. » S. Athan., Or. 5. S. Augustin a la même interprétation : « Hic certe agnoscimus Dei Sapientiam, hoc est Verbum Patri coæternum, in utero virginali domum sibi ædificasse corpus humanum. » Civ. Dei. XVII, 20. Sic SS. Greg. Nyss. Ambr. etc., surtout S. Léon, le docteur de l'Incarnation : « Nondum supervenerat Spiritus S. in Virginem, nec virtus Altissimi obumbraverat ei, ut intra interne-

2. Elle a immolé ses victimes, mêlé son vin et dressé sa table.

2. Immolavit victimas suas, miscuit vinum, et proposuit mensam suam.

---

rata viscera, ædificante sibi Sapientia domum, Verbum caro fieret. » Ep. 12, 2. ad Pulch. Aug. S. Thomas résume tout en un mot : « Domus hujus sapientiæ est corpus Christi. « Ubi sup. Notre-Seigneur appelle lui-même son corps un temple : « Solvite templum hoc. » Joan., II, 21. Cfr. Petau, De Incarn. VII, 20. — 2° Cette maison est encore l'Eglise, le corps mystique de Jésus-Christ. Ce sens est intimement lié au premier; aussi S. Aug. les joint ensemble, et après les paroles citées plus haut, ajoute : « Sibi ædificasse corpus humanum, et huic tanquam capiti membra, Ecclesiam subjunxisse. » — 3° Comme conséquence du premier sens, cette demeure est aussi par extension le sein de la Bienheureuse Vierge Marie, d'autant plus que, comme remarque S. Greg. Nyss., « sibi domicilium ex virginali corpore fabricavit. » Ap. Theodoret, Dial. 1. « Ædificavit sibi domum, ipsam scilicet matrem suam Virginem Mariam. » S. Bern. Serm. 9, parv. C'est cette pensée qu'exprime l'Eglise dans sa liturgie : « Dignum Filio tuo habitaculum præparasti... Virginalem aulam in qua habitares, etc. » — Les commentateurs protestants ne reconnaissent point ces différents sens attribués à ce passage par la tradition catholique. Le premier serait compatible avec leurs croyances, mais non avec leur exégèse, qui ne voit nulle part la Sagesse personnelle dans ce livre de Salomon. Ils ne trouvent là qu'une pompeuse image de la sagesse personnifiée, appelant tous les hommes à son école. Bertheau s'enhardit même jusqu'à reconnaître dans cette maison le temple de Salomon. Ces interprétations sont vraies, sans doute, mais beaucoup trop restreintes pour répondre à la magnificence du langage qui est employé ici. Le temple de Salomon n'est-il point du reste la figure de l'Eglise? — *Excidit columnas septem.* Le nombre 7 doit être surtout pris ici comme symbole de la perfection. Dans l'humanité de Notre-Seigneur, ces colonnes sont les dons de l'Esprit Saint et les vertus qui sont comme les soutiens de la sagesse. S. Bonav. a rapproché de ce texte le passage où S. Jacques énumère les sept qualités de la sagesse, III, 17, (texte grec). Dans l'Eglise, ces colonnes sont les Apôtres. Gal., II, 9. « Apostoli sunt columnæ Dei vivi, super quas fabricavit sapientia domum suam. » S. Aug. S. de 4ª fer., et aussi les successeurs des Apôtres, les pasteurs et les docteurs. D'autres y ont vu également les sacrements, qui sont les fondements de la vie spirituelle de l'Eglise. Toutefois, cette dernière application semble un peu forcée, car l'un des sacrements, dans la parabole, se trouverait à la fois symbolisé comme colonne et comme aliment du banquet. Les autres applications rabbiniques et protestantes sont arbitraires.

2. — *Victimas suas.* La divine Sagesse a aussi ses victimes pacifiques, VII, 14. Cfr. Is., LV, 1, et Matt., XXII, 4, où Notre-Seigneur reproduit cette parabole. Cette immolation est principalement celle du Fils de Dieu, sur la croix d'une manière sanglante, et d'une manière non sanglante au cénacle et à l'autel. Le verbe טבח, *tabach*, employé pour désigner ici l'immolation et les victimes, a, remarque Michaelis, le sens de « mactatio extrasacrificialis », bien fait pour distinguer le sacrifice de la nouvelle loi d'avec celui de l'ancienne. L'Eglise, en adoptant et en répétant ce passage dans l'office du Saint-Sacrement, ne fait que reproduire la pensée générale des Pères : « Per Salomonem Spiritus Sanctus typum dominici sacrificii ante præmonstrans, immolatæ hostiæ, et panis, et vini, sed et altaris et Apostolorum faciens mentionem : Sapientia, inquit, etc. » S. Cypr., Ep. 17, ad Cœcil. Avec la victime immolée par la Sagesse dans sa propre maison, c'est-à-dire, dans son humanité, il faut voir aussi les victimes immolées dans la maison de l'Eglise, les martyrs. C'est pourquoi Tertullien traduit : « Sophia jugulavit filios suos »; plût à Dieu que la prière qu'il ajoute eût été exaucée : « Opto occidi ut filius fiam! » Cont., Gnost., 7. S. Aug., continuant le passage cité plus haut, parle aussi des martyrs : « Ecclesiam subjunxisse, martyrum victimas immolasse. » Civ. Dei, XVII, 20. — *Miscuit vinum.* Les anciens avaient l'habitude de mélanger le vin avec des substances aromatisées, ou avec de l'eau, pour en atténuer la force. Aussi, dans les langues anciennes, mêler le vin, signifie le préparer. Le mélange de l'eau avec le vin dans le sacrifice eucharistique, est le symbole de l'Incarnation, par laquelle le Verbe de Dieu « humanitatis nostræ fieri dignatus est particeps. » Lit. Miss. « Vinum mixtum declarat, id est, calicem Domini aqua et vino mixtum prophetica voce prænuntiat, ut appareat in passione dominica id esse gestum, quod fuerat ante prædictum. » S. Cypr., Ep. 17, ad Cœcil. — *Proposuit mensam.* Ps., XXII, 5.

3. — *Misit ancillas suas.* « Misit servos suos vocare invitatos. » Matth., XXII, 3. Ici « ancillas » est mis par analogie avec la sa-

3. Misit ancillas suas ut vocarent ad arcem, et ad mœnia civitatis :

4. Si quis est parvulus, veniat ad me. Et insipientibus locuta est :

5. Venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis.

6. Relinquite infantiam, et vivite, et ambulate per vias prudentiæ.

7. Qui erudit derisorem, ipse injuriam sibi facit; et qui arguit impium, sibi maculam generat.

3. Elle a envoyé ses servantes, pour inviter à venir à la citadelle, et aux remparts de la ville :

4. Que quiconque est petit vienne à moi. Et elle a dit aux insensés :

5. Venez, mangez de mon pain, et buvez du vin que je vous ai préparé.

6. Quittez l'enfance et vous vivrez, marchez dans les voies de la prudence.

7. Celui qui instruit le moqueur, se fait tort à lui-même, et celui qui réprimande l'impie, se déshonore

---

gesse; LXX : τοὺς ἑαυτῆς δούλους. Ce sont les Apôtres et plus tard les ministres de l'Eglise, dont il est dit : « In omnem terram exivit sonus eorum. » Ps., XVIII, 5. Et comme ils sont à la fois serviteurs de Dieu et de l'Eglise, c'est au corps eucharistique et au corps mystique qu'ils appellent les invités. — *Ut vocarent*. Heb. : « Elle appelle au sommet des hauteurs de la ville. » La traduction de la Vulgate doit donc impliquer l'idée d'élévation, et non celle de fortification. « Ad arcem », marquerait plutôt une acropole, qu'une citadelle. La sagesse a voulu que sa maison fût, comme le temple de Salomon, « supra montem posita ». On commence par dire : « Sursum corda ! » à ceux qui veulent s'asseoir à son festin.

4. — *Si quis est parvulus*, Matt., XIX, 14. La première parole de la Sagesse incarnée est une invitation à venir à elle. « Quæ autem major causa est adventus Dei, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis, commendans eam vehementer... Nulla est enim major ad amorem invitatio, quam prævenire amando. » S. Aug., De Cath. rud. IV. — *Et insipientibus*. Heb. : « et excors, dicit ei », pour « si qui est excors. »

5.— *Panem, vinum*, le pain et le vin de la sagesse, de la foi. « Ego sum panis vitæ, qui venit ad me non esuriet, et qui credit in me, non sitiet unquam. » Joan., VI, 35. « Sapientia increata dat panem suum et vinum suum, sapientiam nempe creatam gustandam et hauriendam. » Franzelin, de Euch., ch., III. Mais ces paroles ont un sens prophétique plus élevé. Remarquons d'abord que la chair des victimes devient ici du pain : « Panis, quem ego dabo, caro mea est. » Joan., VI, 52. Ensuite, il y a une similitude impossible à méconnaître entre cette invitation et les paroles que Jésus-Christ prononça en instituant la Sainte Eucharistie. Aussi S. Augustin, (loc. cit.) n'hésite-t-il pas à dire : « Mensam in vino et panibus præparasse, ubi apparet etiam sacerdotium secundum ordinem Melchisedech. » En héb. : לחמו בלחמי, *lachamou belachmi*, mangez de mon pain, le préfixe marquant « communicationem et participationem in re fruenda, » Michaelis, parce que :

« Sumit unus sumunt mille...
Nec sumptus consumitur. » Pros. Lauda, Sion.

6. — *Infantiam*, פתאים, *petaim*, « simplices », pluriel qui doit se prendre dans un sens abstrait; c'est ce qu'ont fait la plupart des versions. Cette enfance n'est point celle que recommande Notre-Seigneur, Marc., X, 15, mais cette enfance de l'esprit dont parle S. Paul, I Cor., XIV, 20. — *Et vivite*, de la vie éternelle; LXX, ἵνα εἰς τὸν αἰῶνα βασιλεύσητε; « Vivet in æternum », Joan., VI, 52. — *Et ambulate*, car il faut avancer dans le bien après avoir quitté le mal. Les LXX ont paraphrasé : « Abandonnez la folie, afin de régner éternellement, et recherchez la prudence, afin de vivre : dirigez votre intelligence par la science. »

7. — *Derisorem*. La sagesse s'est adressée précédemment aux simples et aux insensés, mais elle n'a fait entendre son invitation ni au moqueur, ni à l'impie; elle en donne maintenant la raison. Quand on instruit le moqueur et qu'on corrige l'impie, ils n'en tirent aucun fruit, de sorte qu'on a honte d'avoir eu de pareils disciples, et aux soins qu'on leur a prodigués, ils répondent par la haine et l'ingratitude : le moqueur tourne en dérision ce qu'on lui enseigne, et l'impie s'en sert pour agir avec plus de malice. C'est l'histoire des hérésiarques, nourris et instruits par l'Eglise, et ensuite devenus son malheur et sa honte. Notre-Seigneur défend pareillement à ses disciples d'enseigner ceux qui

8. Garde-toi de reprendre le moqueur, de peur qu'il ne te haïsse. Reprends le sage, et il t'aimera.

9. Donne l'occasion au sage, et il augmentera sa sagesse; instruis le juste, et il s'empressera d'apprendre.

10. La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse; et la science des saints est la prudence.

11. Car par moi se multiplieront tes jours, et se prolongeront les années de ta vie.

12. Si tu es sage, tu en profiteras le premier; mais si tu es moqueur, tu seras seul à en porter la peine.

8. Noli arguere derisorem, ne oderit te. Argue sapientem, et diliget te.

9. Da sapienti occasionem, et addetur ei sapientia. Doce justum, et festinabit accipere.

10. Principium sapientiæ, timor Domini; et scientia sanctorum, prudentia.

Ps. 110, 10; *Supr.* 1, 7; *Eccli.* 1, 16.

11. Per me enim multiplicabuntur dies tui, et addentur tibi anni vitæ.

12. Si sapiens fueris, tibimetipsi eris; si autem illusor, solus portabis malum.

---

n'en sont pas dignes, et qu'il compare à des animaux : « cambus, ante porcos. » Matt., VII, 6.

8. — *Noli arguere.* Non-seulement ne pas l'instruire, mais même ne pas le reprendre, quand, par sa faute, la leçon serait plus nuisible qu'utile. — *Argue sapientem.* S. Grégoire écrivait : « Hunc solum mihi amicum æstimo, per cujus linguam, ante apparitionem districti judicii, meæ maculas mentis tergo. » Ep. 52. C'est par devoir qu'on doit reprendre le méchant et avertir le sage, quand on a charge de le faire; la haine de l'un et la reconnaissance de l'autre ne sont marquées ici que comme la conséquence, et non le motif de la conduite à tenir vis-à-vis d'eux. Notre-Seigneur réprimandait les pharisiens sans s'inquiéter de leur haine.

9. — *Da occasionem*, I, 5. C'est aussi le sens des LXX. Héb. : « donne au sage » sous-entendu, l'avertissement, l'enseignement. « Habenti dabitur. » Matt., XIII, 12; XXV, 29. — *Festinabit* : « il augmentera sa science. »

10. — *Timor Domini*. I, 7. « Qui quantislibet terroribus inferatur, non aliud agit quam ut quem fecerit timentem, faciat et volentem, nec solum volentem, sed etiam sapientem. » Lib. De Voc. omn. gent., II 27. — *Scientia sanctorum.* Les anciennes versions entendent par là, non pas la science qu'ont les saints, mais, ce qui revient à peu près au même, la science des choses saintes, c'est-à-dire, de Dieu et de tout ce qui se rapporte à Dieu. Mais les modernes voient avec raison dans le mot קדשים, *kedoshim*, ici et XXX, 3, Os., XII, 1, un pluriel de majesté, analogue à אלהים, *elohim*. C'est du reste ce que demande le parallélisme du verset, qui renferme יהוה, *iehovah*, dans le premier membre. C'est donc la connaissance du Saint par excellence, ce qui ne diffère pas, quant au sens, de ce que nous appelons science des saints. La vraie prudence doit par conséquent consister d'abord à connaître Dieu, et à faire de cette connaissance, la base de toute la morale. S. Jérôme dit rudement : « Absque notitia sui Creatoris, omnis homo pecus est. » Ep. ad Heliod. 9. 4.

11. — *Multiplicabuntur*, III, 2; IV, 10. Les anciens rattachent ce verset à 6; les ᾳᾳ. 7-10 sont comme une parenthèse, dont Hitzig ne manque pas de nier l'authenticité. On peut ainsi relier ce verset au précédent, car c'est bien la crainte de Dieu qui procure de longs jours.

12. — *Tibimetipsi.* LXX, Syr. et Arab. ont : « Tu seras sage pour toi-même et pour ton prochain ». L'addition καὶ τῷ πλησίον, complète bien l'antithèse, et présente une pensée très-juste. En vertu de la communion des Saints, le bien que chacun produit, profite à tous les membres de l'Église « Beata est præclara justitia, cujus bonum omnibus proficit. Ex uno plerumque proficiscitur, atque ad omnes provenit » S. Ambr., in Ps., XXXV, 1. Malheureusement, ces mots manquent dans les textes principaux. — *Solus portabis.* Num., IX, 13; Gal., VI, 5; surtout au jugement, où l'on sera seul avec ses œuvres. Les mêmes versions, LXX, Syr., et Arab., ont ici une autre addition que S. Cyprien traduit en ces termes au Conc. de Carthage : « Qui fidens est in falsis, hic pascit ventos, idem autem ipse sequitur aves volantes; deseruit enim vias vineæ suæ, a semitis vero agelli sui erravit; ingreditur per avia loca atque arida, et terram destinatam in sitim, colligit autem manibus sterilitatem ».

13. Mulier stulta et clamosa, plenaque illecebris, et nihil omnino sciens,

14. Sedit in foribus domus suæ super sellam in excelso urbis loco,

15. Ut vocaret transeuntes per viam, et pergentes itinere suo ;

16. Qui est parvulus, declinet ad me. Et vecordi locuta est :

17. Aquæ furtivæ dulciores sunt, et panis absconditus suavior.

13. La femme insensée et bruyante, toute remplie d'attraits, mais ne sachant absolument rien,

14. S'est assise à la porte de sa maison, sur un siége, dans un lieu élevé de la ville,

15. Pour appeler ceux qui passent dans le chemin, et qui poursuivent leur route :

16. Que quiconque est petit se détourne vers moi. Et elle a dit à l'insensé :

17. Les eaux dérobées sont plus douces, et le pain soustrait en cachette est plus agréable.

Une partie de ces passages se retrouvera dans les chapitres suivants, d'où ils paraissent avoir été reportés en cet endroit.

b. *Celui de la folie,* ℣. 13-18.

13. — *Mulier stulta.* Heb. : « la femme de sottise », ἄφρων. C'est la folie personnifiée, l'ennemie de la sagesse. Le portrait qui en est fait est une esquisse rapide et abrégée du tableau décrit c. VII. — *Clamosa.* Hebr. : turbulente, agitée. LXX, θρασεῖα, effrontée. — *Plena illecebris.* Comme le mal ne peut subsister sans quelque bien, ce bien sert à attirer ceux qui s'arrêtent aux apparences. Heb. : פתיות, *petaiiot,* « la stupidité même ». Les LXX faisant venir ce mot de פת, *pat,* bouchée de pain, ont traduit : ἐνδεὴς ψωμοῦ, « carens frusto », réduite à l'indigence et y réduisant les autres, comme VI, 26. La Vulg., a compris dans le sens de פתה, *patah,* chercher à persuader, flatter, divergences qui s'expliquent parce que le mot hébreu ne se trouve qu'ici sous cette forme. — *Nihil omnino sciens.* L'ignorance, compagne obligée de la folie, s'accorde bien avec l'agitation et les clameurs. Heb. : et non scit מה, *mah,* τί, quoique ce soit. LXX ont lu : כלמה, *colmah,* αἰσχύνην, bien que le mot hébreu signifie non pas « pudor », mais « pudefactio ». Cfr. Jerem., III, 3.

14. — La folie s'efforce d'imiter en tout la sagesse, afin de mieux faire prendre le change aux simples. — *Super sellam.* LXX, ἐπὶ δίφρου, expression grecque qui désignait la chaise curule. C'est un siége d'ostentation pour attirer les regards. Plusieurs traduisent l'hébreu : « super thronum excelsum urbis », Zœckler ; la folie ne serait plus seulement à la porte de sa maison, mais elle trônerait sur les hauteurs de la ville, ce qui n'est pas admissible. L'accentuation fait des mots מרומי קרת, *meromei karet,* « in excelsis urbis », non un génitif, mais un accusatif local, comme VIII, 2. Fleischer.

15. — *Ut vocaret.* La sagesse avait des serviteurs pour appeler à elle ; toujours il y a eu des apôtres dévoués et désintéressés pour attirer les âmes à la vérité. La folie a bien des esclaves, mais ils sont mercenaires, et ne font rien au delà des exigences de leur intérêt personnel. — *Pergentes.* Heb. et LXX : « ceux qui vont droit dans leur chemin. » Ils sont sur la voie de la vérité et du salut, la folie les détourne. « Plerique e Patribus intelligunt hæreticorum fallaces illicebras, furtiva colloquia, et laqueos quibus animæ capiuntur et pereunt ». Boss. L'hérésie détourne les simples du droit chemin : « Asserentes noctem pro die, interitum pro salute, desperationem sub obtentu spei, perfidiam sub prætextu fidei, antichristum sub vocabulo Christi, ut dum virisimilia mentiuntur, veritatem subtilitate frustrentur ». C'est S. Cyprien qui parlait ainsi des hérésies de son temps. De Unit. Eccles., 3.

16. — *Parvulus,* ἀφρονέστατος. — *Vecordi,* celui qui manque de cœur, d'intelligence. Ces expressions marquent des états négatifs. Le petit, le simple n'a encore embrassé ni la sagesse, ni la folie ; l'insensé a l'âme vide. Voilà pourquoi la sagesse et la folie tâchent l'une et l'autre de s'attacher l'enfant, et de remplir l'âme de l'insensé.

17. — Heb. : « Les eaux dérobées sont douces, et le pain de la clandestinité est agréable ». LXX : « Prenez volontiers le pain caché, et l'eau agréable du larcin ». Le comparatif de la Vulg. est implicite dans les autres textes. Rom., VII, 7. La sagesse a offert du vin à son festin ; la folie promet de l'eau, l'eau des plaisirs défendus, conformé-

18. Mais il ignore que là sont les géants, et que ses convives sont au fond de l'enfer.

18. Et ignoravit quod ibi sint gigantes, et in profundis inferni convivæ ejus.

---

ment à la comparaison déjà employée v, 15. En Palestine, l'eau pouvait être un objet de larcin, à cause de sa rareté. — Ce proverbe rappelle les attraits incompréhensibles que le mal a pour l'homme depuis la chute du premier père. Les païens ont remarqué cette anomalie de notre nature : « Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata », disait Ovide, et ailleurs : « Quod non licet acrius urit ». De même Horace : « Gens humana ruit per vetitum nefas ». Les Pères signalent le même effet de la concupiscence, surtout S. Augustin : « Quanto minus licet, tanto magis libet ». Ad Simpl. II. « Nescio enim quomodo quod concupiscitur, fit jucundius cum vetatur ». De Spir. et Litt., IV, 6. Et dans ses Confessions, il raconte qu'étant enfant, il volait des fruits, « nulla compulsus egestate, nec penuria, sed fastidio justitiæ et sagina iniquitatis ». Lib., II, 4. Ce désir de l'inconnu et du mal est surtout frappant dans les passions de la chair : « Libidinosa mens quod non licet dulcius suspicatur ». S. Hier., Ep., de Vit. contub. Ce penchant reconnu de tous est la preuve manifeste d'une déchéance primitive, de la chute originelle, car l'état naturel d'un être intelligent et libre ne saurait être la propension au mal. Mais les Pères appliquent de préférence ce passage à l'hérésie, une des formes les plus dangereuses de la folie. S. Grégoire dit que les hérétiques « Apud infirmorum mentes verba sua tanto magis condiunt quanto quasi amplius reverenter abscondunt ». Mor., XXIII, 26. S. Vincent de Lérins, dans ce traité que Baronius appelle « aureum plane opusculum », paraphrase ainsi ce passage; on verra que le tableau n'a pas vieilli : « Audias quosdam ipsorum (hæreticorum) dicere : Venite, o insipientes et miseri, qui vulgo catholici vocitamini, et discite fidem veram quam præter nos nullus intelligit, quæ multis ante sæculis latuit, nuper vero revelata et ostensa est; sed discite furtim atque secretim, delectabit enim vos. Et item : Cum didiceritis, latenter docete, ne mundus audiat, nec Ecclesia sciat. Paucis namque concessum est tanti mysterii capere secretum. Nonne hæc verba sunt illius meretricis, quæ apud Salomonis Proverbia, vocat ad se prætereuntes viam, qui dirigunt iter suum? Qui est, inquit, vestrum insipientissimus, divertat ad me ». Commonit. 31.

18. — *Ibi sunt*, II, 4. LXX : γηγενεῖς, les enfants de la terre, Gen, VI, 4. — *In profundis*. Aq. Sym. Theod., ἐπὶ τοῖς βαθέσι. Les invités sont dans la mort et dans l'enfer, non pour l'avenir, mais pour le présent même, parce que l'état de folie spirituelle et de péché est l'enfer commencé. LXX ajoutent à ce verset : « Mais éloigne-toi, ne demeure pas en ce lieu; ne porte point ton nom auprès d'elle; c'est ainsi que tu éviteras l'eau étrangère. Eloigne-toi de l'eau étrangère, ne bois point de la fontaine étrangère, afin de vivre longuement, et de te ménager des années de vie. » Ces paroles sont citées par Clém. Alex., III, Pœdag., 2. La dernière phrase servait d'argument aux Donatistes pour prouver qu'on devait rebaptiser ceux qui venaient d'une autre secte; S. Aug. Ep. 108, ad Macrob. S. Cyprien avait déjà cité ces paroles pour appuyer son erreur au concile de Carthage. Cette addition, qui ne se trouve que dans LXX, est une glose tirée de plusieurs endroits du livre.

CHAPITRE X

Parallèle du sage et de l'insensé (℣℣. 1-5). — Bénédiction et malédiction (℣℣. 6-7). — Fautes de paroles à éviter, à cause des maux qu'elles entraînent (℣℣. 8-14, 18-21). — Richesse et pauvreté (℣. 15). — Justice et péché (℣℣. 16-17). — Bénédiction divine et ses fruits ; péché de l'insensé, et ses conséquences (℣℣. 22-25). — Le paresseux (℣. 26). — Longue vie, joie, sécurité et stabilité du juste ; le contraire pour le méchant (℣℣. 27-30) — Ce qui sort des lèvres du juste et de celles de l'impie (℣℣. 31-32).

PARABOLÆ SALOMONIS

1. Filius sapiens lætificat patrem ; filius vero stultus mœstitia est matris suæ.

2. Nil proderunt thesauri impietatis ; justitia vero liberabit a morte.

Infr. 11, 4.

3. Non affliget Dominus fame ani-

PARABOLES DE SALOMON

1. Le fils sage réjouit son père; mais le fils insensé est la douleur de sa mère.

2. Les trésors de l'iniquité ne serviront de rien; mais la justice délivrera de la mort.

3. Le Seigneur ne fera point souf-

DEUXIÈME PARTIE

PROVERBES MORAUX SE RAPPORTANT AUX DIVERSES SITUATIONS DE LA VIE HUMAINE, X-XXII, 16.

CHAP. X. — Dans les neuf chapitres précédents ont été réunies les instructions plus étendues que Salomon donne à son disciple, pour l'engager à s'attacher à la sagesse et à fuir le vice. A partir du chapitre X, les sentences sont détachées, et ne comprennent chacune qu'un petit nombre de versets, le plus souvent même qu'un seul. Quant à l'ordre qui relie entre elles ces sentences, voici ce qu'en dit avec raison un commentateur du XVIIe siècle, Mart. Geier : « Ordo frustra quæritur, ubi nullus fuit observatus. Quanquam enim sub initio forte libri certa serie Rex noster sua proposuerit, attamen ubi ad ipsas proprie dictas parabolas aut gnomas devenitur, promiscue prout quidque se offerebat, consignata videmus pleraque, etc. » Dans toute cette seconde partie du livre, le parrallélisme est rigoureusement gardé, et chaque verset se compose de deux membres, dont le second est la répétition, la confirmation ou l'antithèse du premier.

I. Les hommes religieux et les impies; sort réservé à chacun dans l'une et l'autre vie. — Comparaison des justes et des impies dans leur conduite générale, X-XV.

1. — Cette première pensée qui commence le recueil est un avertissement aux parents, pour qu'ils élèvent bien leurs enfants, et aux enfants pour qu'en devenant sages, ils fassent le bonheur de leurs parents. Le titre qui est en tête de ce chapitre, *Parabolæ Salomonis,* manque dans les LXX.

2. — *Thesauri impietatis*, les trésors acquis par le crime. LXX et Aq. : « les trésors ne seront point aux impies, ἀνόμους, » les autres versions sont conformes à l'hébreu. Déjà les richesses légitimes sont plutôt un embarras qu'un secours pour le salut, Matt., XVI, 26. « Dives es? sed fortunæ male creditur, et magno viatico breve vitæ iter non instruitur, sed oneratur. » Minut. Felix. Octav. 37. A plus forte raison, les richesses injustement acquises sont-elles nuisibles, XI, 4. — *Justitia,* δικαιοσύνη, impliquant ici le sens de bienveillance pour le prochain. Dans les passages analogues, LXX traduisent par ἐλεημοσύνη. Tob. XII, 9 ; Ps. CXI, 9 ; Dan. IV, 24.

3. — *Non affliget*, c'est-à-dire, ne permettra pas que cette affliction arrive. C'est la pensée que rappelle Notre-Seigneur d'une manière si touchante, quand il parle de la divine Providence : celui qui prend soin des oiseaux et des fleurs, peut-il oublier sa créature de prédilection? Matt., VI, 26. David avait déjà attesté que jamais il n'avait vu un pareil malheur : « Junior fui, etenim senui et non vidi justum derelictum, nec semen ejus quærens panem. » Ps., XXXVI, 25. « Tu metuis ne operanti tibi et Dominum promerenti desit alimentum, quando ipse in Evangelio ad exprobrationem eorum, quibus mens dubia est et fides parva contestetur et dicat : Aspicite volatilia cœli. » S. Cypr. de Op. et Eleem. XI. Cette faim est aussi celle de l'âme,

frir de la faim l'âme du juste, et il renversera les complots des méchants.

4. La main paresseuse produit l'indigence, mais la main des courageux acquiert les richesses.

S'appuyer sur des mensonges, c'est paître les vents, c'est encore poursuivre des oiseaux qui s'envolent.

5. Celui qui amasse pendant la moisson est un enfant sage, mais celui qui reste couché durant l'été est un fils de confusion.

6. La bénédiction du Seigneur est sur la tête du juste, mais l'iniquité couvre la bouche des impies.

7. La mémoire du juste sera l'objet des louanges, mais le nom des impies tombera en pourriture.

mam justi, et insidias impiorum subvertet.

4. Egestatem operata est manus remissa; manus autem fortium divitias parat.

Qui nititur mendaciis, hic pascit ventos; idem autem ipse sequitur aves volantes.

5. Qui congregat in messe, filius sapiens est: qui autem stertit æstate, filius confusionis.

6. Benedictio Domini super caput justi; os autem impiorum operit iniquitas.

7. Memoria justi cum laudibus; et nomen impiorum putrescet.

à qui la parole de vie et l'Eucharistie doivent servir de nourriture, Joan., VI, 35, 52. — *Insidias.* Hébr. : « il repoussera la convoitise des impies », convoitise qui se manifeste par les embûches dressées contre les justes. LXX : il renversera la vie des impies.

4. — *Egestatem.* Hébr. : « celui-là est pauvre qui agit d'une main paresseuse. » VI, 11. LXX, lisant le texte hébreu avec une accentuation différente : « la pauvreté humilie l'homme. » — *Fortium,* Hébr : ceux qui sont actifs, diligents.

Qui nititur. Ce verset ne se trouve que dans LXX Vatic., non ici, mais au ℣. 12 du chapitre précédent; il est cité par S. Aug. et quelques autres. Clément Alex. l'applique aux hérétiques. Strom. III. — *Mendaciis,* les choses trompeuses, les richesses, surtout mal acquises. — *Pascit,* ποιμαίνει, Os., XII, 1. Les vents sont l'image parfaite de la mobilité et de l'inconstance. — *Sequitur,* διώξεται, il chasse des oiseaux que la rapidité et l'élévation de leur vol met hors de son atteinte. La suite du texte des LXX, IX, 12, donne l'explication de ces paroles : s'attacher aux choses trompeuses, c'est abandonner son propre champ pour courir dans le désert, c'est vivre d'illusions, et en un mot chercher le bonheur en dehors de la sagesse et de la vertu.

5. — *Qui congregat,* à l'exemple de la fourmi, VI, 8. — *Stertit,* נרדם, *niredam,* mot qui marque un pesant et profond sommeil. — *Filius,* employé pour *homo,* parce que l'avertissement s'adresse surtout aux jeunes gens. Dans les LXX, le verset est plus étendu : Le fils instruit sera sage, et l'insensé lui servira de serviteur; le fils prudent sera délivré de la chaleur, mais le fils pervers sera détruit par les vents durant la moisson. » Cité par S. Aug., Civ., Dei, XVI, 2.

6. — *Os autem impiorum.* Hébr. : « mais la bouche des méchants cache l'iniquité. » En dépit des bonnes paroles qu'ils peuvent dire, c'est l'injustice qu'ils ont dans la bouche. Ps., LXI, 5. Ainsi ont traduit la plupart des anciennes versions. D'autres préfèrent le sens de la Vulgate : l'iniquité couvre la bouche des méchants, c'est-à-dire, l'injustice des méchants retombe sur eux en malédictions qui les obligent au silence. Umbreit. — *Iniquitas,* LXX, πένθος ἄωρον, « une tristesse importune couvrira le visage des méchants », ou réciproquement, le texte grec étant comme l'hébreu indifférent aux deux sens.

7. — Ps., CXI, 7. Hébr. : « la mémoire du juste est en bénédiction ». Cette bénédiction est acquise aux saints, et par excellence à l'humble Vierge, Mère de Dieu, qui après avoir dit d'elle-même : « beatam me dicent », s'entendra répéter jusqu'à la fin des siècles : « benedicta tu ». — *Putrescet,* pourrira, sera par conséquent en horreur à tout le monde. Talmud : « la corruption s'emparera de leur nom, et nous ne nommerons personne de ce nom-là ». Qui en effet a jamais songé à prendre des noms comme ceux de Judas, Néron?

8. — *Præcepta suscipit.* Il n'érige pas sa propre science en *nec plus ultra,* ni sa volonté en *noli me tangere,* mais il reçoit et pratique

8. Sapiens corde præcepta suscipit; stultus cæditur labiis.

9. Qui ambulat simpliciter, ambulat confidenter; qui autem depravat vias suas, manifestus erit.

10. Qui annuit oculo, dabit dolorem; et stultus labiis verberabitur.

Eccli. 27, 25.

11. Vena vitæ, os justi; et os impiorum operit iniquitatem.

12. Odium suscitat rixas; et universa delicta operit charitas.

1 *Cor.* 13, 4; I *Pet.* 4, 8.

8. L'homme au cœur sage recueille les commandements; l'insensé est châtié par ses propres lèvres.

9. Celui qui va simplement, va en assurance, mais celui qui suit des voies détournées sera découvert.

10. Celui qui fait signe de l'œil sera une cause de douleur, et l'homme aux lèvres insensées sera fustigé.

11. La bouche du juste est une source de vie, mais la bouche des impies recèle l'impiété.

12. La haine suscite les querelles, et la charité couvre toutes les fautes.

---

les commandements divins, comme l'expression d'une science et d'une volonté supérieures à la sienne. Delitzsch. — *Stultus.* Héb. : « celui qui est insensé par les lèvres. » La Vulg., en séparant *stultus* de *labiis,* a rendu la pensée obscure; il est châtié par ses propres lèvres, puisque le mal qu'il dit retombe sur lui, ou bien, il est châtié par les lèvres de celui qui lui commande. Allioli. — *Cæditur,* יולבט, *illabet,* mot qui ne se trouve qu'ici, et qui partant est difficile à traduire; dans le sens actif, *corruet,* ira à sa ruine, et dans le sens passif, « sera renversé », ὑποσκελισθήσεται, et conséquemment sera châtié. Jac., III. 5, 6.

9. — *Simpliciter.* Héb. : « celui qui marche dans l'innocence marche en confiance. » « Fiducia quippe magnæ securitatis est simplicitas actionis. » S. Greg., Past., III, 11. LXX : ἁπλῶς. C'est cette simplicité, se confondant avec l'innocence même dont elle est l'apanage, que Notre-Seigneur recommandait à ses Apôtres en leur proposant un petit enfant pour modèle. « La simplicité est une grâce propre aux régions voisines de Dieu; elle est le plus haut degré d'imitation de la nature divine où l'homme puisse arriver; elle indique déjà cette grande victoire de la grâce où l'oubli de soi-même n'exige plus d'efforts, mais est devenu comme une seconde nature. » Faber, Bethl. IV. — *Manifestus erit.* Ses mauvais desseins seront connus, déjoués et punis, surtout au jugement de Dieu; la paix dont il peut jouir maintenant n'est qu'une fausse paix, troublée par la pensée des jugements futurs; aussi ne marche-t-il pas « confidenter. »

10. — *Qui annuit,* VI, 13. C'est une des marques distinctives du méchant. — *Dabit,* causera de la peine, surtout à lui-même. — *Stultus labiis,* c'est le second membre du ℣. 8, que cette fois la Vulg. a traduit conformément à l'hébreu. LXX et Syr. ont remplacé ces mots par une proposition antithétique, que Bertheau voudrait à tort substituer à la leçon de l'hébreu; celui-ci du reste est certainement primitif, et est reproduit par toutes les autres versions. LXX : « celui qui reprend avec liberté procure la paix », réflexion introduite sans doute pour éviter la répétition.

11. — *Vena vitæ.* Dieu lui-même est souvent appelé *fons vitæ.* Ps. XXXV, 10; Jer., II, 13; XVII, 13. Ceux qui ont reçu participation de sa sagesse deviennent aussi des sources d'eau vive par la doctrine qu'ils répandent. « Os justi est tanquam fons vitam afferens iis, qui ab illius ore disciplinam hauserint. Igitur ab eo vita emanat, cum alios morum institutione conformat ». R. Aben Ezra. — *Os impiorum,* reproduction du ℣. 6; ici S. Jérôme s'est arrêté au premier sens indiqué.

12. — *Odium,* VI, 14, parce que celui qui est aveuglé par la haine, dénature les actes et les intentions du prochain, et soulève ainsi des sujets de querelles. — *Universa delicta.* Ce sont les péchés du prochain, comme l'indique nettement le parallélisme : la charité véritable les couvre, n'y fait pas attention, et loin de susciter des occasions de disputes, étouffe au contraire celles qui naissent : la charité est bénigne. I Cor., XIII, 4. LXX : « la charité couvre ceux qui n'aiment point les contentions », en leur servant de préservatif et de défense. — *Operit.* « aliorum quidem condonando et excusando, nostra quoque veniam ea benignitate facile impe-

13. La sagesse se trouve sur les lèvres du sage, et la verge sur le dos de celui qui manque de sens.

14. Les sages possèdent en eux la science, mais la bouche de l'insensé est voisine de la confusion.

15. L'opulence du riche est sa ville forte; la terreur des pauvres, c'est leur indigence.

16. Ce que fait le juste est pour la vie, mais les fruits de l'impie sont pour le péché.

13. In labiis sapientis invenitur sapientia; et virga in dorso ejus qui indiget corde.

14. Sapientes abscondunt scientiam; os autem stulti confusioni proximum est.

15. Substantia divitis, urbs fortitudinis ejus; pavor pauperum, egestas eorum.

16. Opus justi ad vitam; fructus autem impii ad peccatum.

---

trando ». Boss. Ce texte en effet a aussi reçu cette seconde interprétation, surtout quand il est détaché du premier membre. Il est cité, avec possibilité d'être entendu dans les deux sens, par Jac., v, 20; I Petr, iv, 8 : ἡ ἀγάπη καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν. Quant au second sens, il faut se rappeler : 1° que la charité parfaite, portée à un certain degré de ferveur, peut remettre par elle-même non-seulement le péché, mais aussi la peine qui lui est due. S. Thom Sup., v, 2. 2° Que les péchés sont déclarés couverts, ici comme dans d'autres passages, non point dans le sens des protestants qui croient le péché toujours subsistant, quoiqu'non imputé, mais dans le sens de la tradition et de la foi catholiques, qui enseignent que le péché est enlevé entièrement; et il est dit que Dieu « les couvre, à cause qu'en les effaçant, il fait qu'ils ne paraissent plus à sa vue, c'est-à-dire, qu'ils ne sont plus. » Cfr. Bossuet. Refut. de Ferry, ii, 4. Toutefois dans le présent verset, où le sens doit être restreint littéralement aux péchés du prochain, couvrir ne comporte qu'un sens subjectif à l'homme charitable.

13. — *Et virga.* LXX, suivis par quelques commentateurs, ont réuni les deux membres du verset en une seule proposition : « celui qui profère la sagesse avec ses lèvres, est une verge qui frappe l'homme sans intelligence ». Is., xi. 4. La traduction de la Vulg. est préférable : tandis que le sage répand la lumière autour de lui, l'insensé ne fait qu'attirer sur lui le châtiment.

14. — *Abscondunt,* ce qui ne signifie point qu'ils la cachent, même par modestie, mais qu'ils la possèdent et la renferment en eux, vii, 1, au fond de leur cœur. — *Os autem stulti,* Héb. : « mais la bouche de l'insensé est un désordre imminent », à cause des grands malheurs qu'il peut sans cesse causer par sa sottise, et qui lui attireront la confusion.

15. — *Urbs fortitudinis,* car à l'aide de ses biens, il peut éloigner de sa personne beaucoup des malheurs qui tombent sur le pauvre, et vaquer plus à l'aise à l'acquisition de la sagesse. Eccle., vii, 12; Eccli., xl, 25. Cette richesse peut être entendue de celle qui a été procurée par l'activité, v. 4, c'est pourquoi LXX opposent au riche, non le pauvre, mais l'impie : συντριβὴ ἀσεβῶν πενία. — *Pavor pauperum :* tandis que le riche est comme dans une place forte, le pauvre est comme dans une plaine découverte, sans défense, en butte à tous les ennemis, ce qui fait planer la crainte sur sa vie toute entière : « Il marche doucement et légèrement, il semble craindre de fouler la terre; il marche les yeux baissés, et il n'ose les lever sur ceux qui passent... Il n'occupe point de lieu, il ne tient point de place... il est pauvre. » La Bruyère, des Biens de Fort. La situation du pauvre était bien plus précaire dans un temps où le *Beati pauperes* n'était pas encore tombé des lèvres de la Bonté divine, et où le mépris de l'indigent était regardé parmi les païens comme une vertu :

> Neque illo
> Aut doluit miserans inopem, aut invidit habenti,

dit Virgile de son philosophe campagnard. Georg., ii, 497.

16. — *Opus justi.* Ses œuvres de sagesse et de justice lui ménagent une longue vie, iv, 10. Dans un sens plus relevé : « Bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. » Conc. Trid., S. vi, 16. — *Ad peccatum.* Ce que recueille et ce que produit l'impie se rapporte au péché, non point que tous ses actes soient des péchés ou conduisent au péché, comme le prétendait Jean Huss : « Mortale peccatum inficit universaliter actus hominis vitiosi », de sorte que tout ce qu'il fait est mauvais;

17. Via vitæ, custodienti disciplinam; qui autem increpationes relinquit, errat.

18. Abscondunt odium labia mendacia; qui profert contumeliam, insipiens est.

19. In multiloquio non deerit peccatum; qui autem moderatur labia sua prudentissimus est.

20. Argentum electum, lingua justi; cor autem impiorum pro nihilo.

21. Labia justi erudiunt plurimos; qui autem indocti sunt, in cordis egestate morientur.

17. Le chemin de la vie est à celui qui garde la discipline, mais celui qui ne tient pas compte des reproches s'égare.

18. Les lèvres menteuses recèlent la haine : quiconque profère des outrages est un insensé.

19. On ne peut guère multiplier les paroles sans commettre de faute, mais celui qui modère ses lèvres a la souveraine prudence.

20. La langue du juste est un argent épuré, mais le cœur des impies est de nul prix.

21. Les lèvres du juste en instruisent un grand nombre, mais les ignorants trouveront la mort dans leur manque de sens.

---

mais parce que les actes du pécheur n'ont aucun mérite surnaturel, et que s'il ne se convertit, il ne lui restera au jugement de Dieu que ses seuls péchés.

17. — *Via vitæ*, v, 6. — *Errat*. Quelques-uns donnent au verbe hébreu le sens factitif : fait errer, et entendent le premier membre d'une manière analogue : celui qui garde la discipline est le chemin de la vie pour les autres, par son exemple. Mais l'hiphil מתעה, *mateheh*, est ici intransitif, et marque seulement une erreur volontaire et formellement voulue, comme dit justement Delitzsch. C'est du reste le sens de la Vulgate. LXX : « l'instruction garde les justes chemins de la vie, mais l'éducation qui manque de réprimandes, ἀνεξέλεγκτος, erre ». S. Paul développe cette pensée de la nécessité de la discipline appuyée par la correction, Heb., XII. 7-11.

18. — Héb. : « Celui qui cache la haine (a) des lèvres de mensonge ». Celui qui tient la haine en réserve dans son cœur est nécessairement hypocrite et menteur, puisqu'il pense autrement qu'il ne parle, ou bien si ses paroles répondent à ses sentiments et deviennent outrageuses, il est un insensé. Au lieu de lèvres menteuses, LXX : χεῖλα δίκαια, probablement pour ἄδικα, comme a traduit Theodotion. Ewald soutient la première leçon, et voudrait y conformer l'hébreu, en donnant au verbe un sens analogue à v. 12. : couvrir la haine, comme couvrir les péchés. Le texte hébreu n'autorise point cette modification. — *Qui profert contumeliam*. Héb. : la calomnie. « Odium tectum est dolosi, manifesta sycophantia stultorum ». Michaelis. « Si ergo verax et sapiens esse desideras, odium neque in abscondito cordis contege, nec per oris contumeliam profer, sed tuum et cor dilectione, et os veritate repleatur ». Beda.

19. — Ce n'est donc pas en vain que S. Jacques avertit qu'il faut réprimer sa langue, I, 26. « Dum otiosa cavere verba negligimus, ad noxia pervenimus; ut prius loqui aliena libeat, postmodum detractionibus eorum vitam, de quibus loquitur, mordeat, ad extremum vero usque ad apertas lingua contumelias erumpat ». S. Greg., Past., III, 14. Aussi le silence a-t-il toujours été recommandé comme une des conditions essentielles de la vie spirituelle. « La bouche du parleur ressemble à un carquois garni de flèches, mais de flèches innombrables et la plupart empoisonnées. Il y en a pour blesser toutes les vertus, toutes les créatures, et jusqu'au Créateur... L'infaillible moyen de faire taire Dieu en soi, c'est de ne pas savoir se taire soi-même ». Mgr Gay. Vie et Vert. chrét. vol. 1, p. 418 — *Qui autem moderatur*, celui qui retient, compescit. — *Prudentissimus*, « perfectus est vir ». Jac., III, 2. Cette sentence effrayait l'humilité de S. Augustin qui s'écrie au commencement de ses Rétractations : « Istam sententiam Scripturæ propterea timeo, quia de tam multis disputationibus meis sine dubio multa colligi possunt, quæ si non falsa, at certe videantur, sive etiam convincantur non necessaria ».

20. *Electum*, VIII, 19. L'argent épuré, LXX πεπυρωμένος. — *Pro nihilo*, instar nihili, LXX ἐκλείψει, s'éclipsera, s'évanouira, fera défaut.

21. — *Erudiunt*, Héb. « font paître », en qualité de pasteurs, c'est-à-dire, dirigent et instruisent. Eccle., XII. 11 ; Jér., III, 15, la sagesse qu'ils ont reçue contribue à leur propre avantage et à celui des autres. Au

22. La bénédiction du Seigneur procure la richesse, et l'affliction n'y est point mêlée.

23. C'est comme en riant que l'insensé commet le crime, mais la sagesse donne à l'homme la prudence.

24. Ce que redoute l'impie lui arrivera, les justes obtiendront ce qu'ils désirent.

25. Le méchant disparaîtra comme

22. Benedictio Domini divites facit, nec sociabitur eis afflictio.

23. Quasi per risum stultus operatur scelus; sapientia autem est viro prudentia.

24. Quod timet impius, veniet super eum; desiderium suum justis dabitur.

25. Quasi tempestas transiens non

---

lieu de רבים, *rabbim*, plurimos, LXX ont lu : רמים, *ramim*, ὑψηλά, excelsa, ce qui est également juste. — *Qui autem indocti*, Héb. : « les insensés périssent par manque d'intelligence ». Plusieurs ont fait du mot חסר, *chasar*, « defectus », un adjectif, « carens », ce qui donne en accentuant l'antithèse : « stulti per carentem corde peribunt » ; un seul causera la perte de beaucoup. Sic Rosenm., Bertheau. Mais ce mot est substantif ; ainsi l'ont compris les versions anciennes. Le parallélisme du reste est suffisamment marqué : les sages en instruisent un grand nombre, mais l'insensé, loin de pouvoir profiter aux autres, ne procure que sa propre perte. ℣. 23.

22. — *Benedictio*, Eccle., v, 18. C'est ainsi que Dieu a enrichi les patriarches. — *Nec sociabitur*, Héb. : « et il n'ajoute point la peine avec elle ». Sic LXX, Rosenm. Selon d'autres : « et la peine que l'on prend n'y ajoute rien ». Ewald, Delitzsch. Ce verset serait ainsi la répétition de la pensée exprimée Ps., cxxvi, 1-2, « Nisi Dominus, etc. » Le premier sens toutefois, quoique moins conforme à la construction grammaticale, est celui des anciens.

23. — *Quasi per risum*, ce qui marque la légèreté et l'insouciance du pécheur. Job., xv, 16. — *Sapientia*. Héb. : « mais à l'homme d'intelligence, c'est la sagesse » sous-ent. qu'il exerce « quasi per risum ». La conduite conforme à la sagesse est facile à l'homme intelligent, comme le crime à l'insensé. LXX : « mais la sagesse produit pour l'homme la prudence » : c'est à peu près le sens de la Vulgate. Dans ces deux versions, l'identification des deux termes, sagesse et prudence, ordinairement synonymes dans ce livre, n'offre pas de sens très-accusé. « In genere totius humanæ vitæ prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem, unde dicitur : Prudentia, etc. » S. Thom., I, I. 6.

24. — *Quod timet*. Hébr. : la frayeur du méchant lui arrivera, I, 26 ; Job. III, 25 ; xv, 21 ; Is. LXVI, 4. Cette sentence se relie à la précédente comme la sanction à l'acte. Au milieu des crimes qu'il commet en se jouant, le méchant est troublé par l'idée du châtiment auquel il ne pourra échapper. — *Desiderium suum*, ce que désire le juste. — *Dabitur* יתן, *itten*, pouvant se prendre dans le sens passif, *dabitur*, ou dans un sens impersonnel, *fiet*, comme l'ont compris plusieurs interprètes. Ps. CXLIV, 19. Le désir du juste est celui de la grâce ici-bas, et de la gloire dans l'autre vie : c'est dans cette dernière que ce désir recevra son plein accomplissement. « Desiderium eorum, quo omnia bona habere capiunt, complebitur in hoc quod Deum habebunt... Deus enim in hoc quod habet perfectam bonitatem, sufficit affectui, et eo habito omnia bona habentur quodam modo ». S. Thom., Supp., XCII, 3. Ce désir a inspiré à David ce cri auquel les saints ont fait écho : « Satiabor cum apparuerit gloria tua ». Ps., XVI, 15. La crainte du méchant ne se réalise pas toujours sur la terre, et le désir du juste n'est jamais pleinement rempli ici-bas. Les philosophes ont avec raison invoqué ces *desiderata* de notre nature, pour prouver la nécessité d'une survivance de l'âme après la mort. Dans les LXX, la première partie du verset ressemble à celle du suivant : « Le méchant est entraîné dans la perdition, mais le désir du juste est agréé ».

25. — Dans כעבור, *cahabor*, Vulgate et quelques autres versions ont donné au préfixe כ, le sens de similitude, « quasi transiens ». Mais LXX, Arab. et les modernes ont préféré donner à la particule le sens de : lorsque. Quand survient la tempête, παραπορευομένης καταιγίδος, c'en est fait de l'impie, I, 27 ; Job. XXI, 18 ; Is., XXVIII, 18, et surtout Ps., XXXVI, 36 : « transivi, et ecce non erat », que Racine a si heureusement traduit :

> J'ai vu l'impie adoré sur la terre...
> Je n'ai fait que passer, il n'était déjà plus. Esth. III.

Justus. Le juste est un fondement éternel. Vulg. a ajouté *quasi*, pour rendre son second membre parallèle au premier. III, 27. L'idée

erit impius; justus autem quasi fundamentum sempiternum.

26. Sicut acetum dentibus, et fumus oculis, sic piger his qui miserunt eum.

27. Timor Domini apponet dies; et anni impiorum breviabuntur.

28. Expectatio justorum lætitia; spes autem impiorum peribit.

29. Fortitudo simplicis via Domini; et pavor his qui operantur malum.

une tempête qui passe, mais le juste sera comme un fondement éternel.

26. Ce qu'est le vinaigre aux dents, et la fumée aux yeux, le paresseux l'est à ceux qui l'ont envoyé.

27. La crainte du Seigneur prolongera les jours, tandis que les années des impies seront abrégées.

28. L'attente des justes, c'est la joie, mais l'espérance des méchants sera anéantie.

29. L'âme simple trouve sa force dans la voie du Seigneur, et l'effroi est pour ceux qui font le mal.

---

de ce proverbe est développée par Notre-Seigneur dans une des paraboles du Sermon sur la montagne. Matt., VII. 24-27. Ce juste est par excellence Jésus-Christ, appelé la pierre angulaire. Ephes., II, 20. C'est aussi le chrétien. « Attendite similitudinem quadrati lapidis. Similis debet esse christianus in omni tentatione sua. Christianus non cadit, et si impellitur, et si qua vertitur, non cadit; nam quadratum lapidem, quacumque verteris, stat...., Stantem te inveniat omnis casus ». S. Aug., In Ps. LXXXVI, 1 Les immenses blocs de l'appareil salomonien qui subsistent encore en quelques parties de l'enceinte de Jérusalem, nous font bien comprendre le « fundamentum sempiternum ». Comme on le voit, ce verset complète la pensée des deux précédents.

26. — *Acetum*, le vinaigre, mis pour tout ce qui est sur et agace les dents. LXX. Syr. et Arabe : ὄμφαξ, le raisin vert. C'est aussi la comparaison employée Deut., XXXII, 32; Ezéch., XVIII, 2. — *Et fumus*, qu'Horace appelle « lacrimosus. » La fumée importune les yeux, à cause des gaz acides qu'elle contient. Le désagrément qu'elle cause devait être bien plus grand pour les anciens qui ne connaissaient point l'usage des cheminées, et qui n'avaient que les portes et les fenêtres pour la laisser échapper, et encore le plus souvent, sans tirant d'air pour en hâter l'expulsion. Baruch, en faisant le portrait des idoles, dit que : « Nigræ fiunt facies eorum a fumo, qui in domo fit. » VI, 20. — *Sic piger*. Le Juif était d'un naturel plus actif que le commun des Orientaux, et les allures lentes et endormies du paresseux produisaient sur lui l'effet d'agacement et d'impatience indiqué par les deux comparaisons de ce verset. LXX : ainsi l'iniquité à ceux qui s'en servent.

27. — *Apponet*. C'est la promesse de longue vie déjà si souvent faite au sage, III, 2; IX, 11; Ps. LIV, 24. Pour les chrétiens, à qui n'ont point été faites des promesses de bonheur temporel, c'est la vie éternelle. — *Breviabuntur*. Ce qui fait la longueur et la valeur des jours, ce sont les bonnes actions qui les remplissent. Sap. IV, 13.

28. — *Lætitia*, parce que cette espérance dont l'accomplissement est certain, 24, causera la joie du juste. Cfr. « Spe gaudentes. » Rom., XII, 12. Cette joie a déjà son avant-goût dans le présent. « Si expectatio justorum lætitia, et tanta lætitia, ut omne quod desideratur in sæculo non valeat ei comparari, ipsum quod expectatur quid erit! » S. Bern., in Ps. CX, 4. C'est sous l'empire de cette joie débordante que S. François Xavier, le cœur en feu, s'écriait souvent à Goa : « C'est assez, Seigneur, c'est assez! » — *Spes impiorum*. Ils ne l'étendent point au-delà de cette vie, et cette vie leur sera promptement enlevée, 25, Job., VIII, 13. Ps. CXI, 10.

29. — *Fortitudo*. Héb. : « la voie de Jéhova est la protection de l'innocent. » Cette voie est celle des commandements divins, Ps. CXVIII, 27, celle que Notre-Seigneur enseignait, au dire des pharisiens eux-mêmes : « Viam Dei in veritate doces », Mat., XXII, 16; Act. XVIII, 25. Le Seigneur est le soutien du juste, Ps. XXXVI, 39; XLII, 2, etc. — Umbreit et quelques autres ont voulu joindre לתם דרך, *lattom derec*, « innocentibus via » : Jéhova est le soutien de ceux qui sont innocents dans leur voie. Cette traduction, équivalente quant au fond, n'a pour elle ni les anciennes versions, ni la ponctuation massorétique, ni la plupart des modernes. — *Et pavor*. Héb. : « et la ruine de ceux qui font le mal. » Les commentateurs juifs ont vu dans

30. Le juste ne sera jamais ébranlé, mais les impies n'habiteront point sur la terre.

31. La langue du juste enfantera la sagesse, et celle des pervers périra.

32. Les lèvres du juste observent ce qui plaît, et la bouche des impies n'a que des discours corrompus.

30. Justus in æternum non commovebitur; impii autem non habitabunt super terram.

31. Os justi parturiet sapientiam; lingua pravorum peribit.

32. Labia justi considerant placita; et os impiorum perversa.

CHAPITRE XI

Justice, humilité, simplicité (℣℣. 1-3). — Avantages de la justice (℣℣. 4-6). — Damnation et salut (℣℣. 7-9). — Justice et iniquité au point de vue social (℣℣. 10-11). — Discrétion (℣℣. 12-13). — Les conseils dans la conduite des peuples (℣. 14). — Les cautions (℣. 15). — La femme vertueuse (℣. 16). — La bienfaisance (℣℣. 17-19). — Sort du juste et de l'impie (℣℣. 20-21). — La beauté jointe à la sottise (℣. 22). — Espérance du juste et de l'impie (℣. 23). — La générosité et la cupidité (℣℣. 24-26). — Conduite du juste et du méchant, et ses suites (℣℣. 27-31).

1. La balance trompeuse est en abomination devant le Seigneur, et ce qu'il veut, c'est le poids équitable.

1. Statera dolosa, abominatio est apud Dominum; et pondus æquum, voluntas ejus.

---

ce verset le double effet de vie et de mort que produit la parole de Dieu, suivant qu'elle est bien ou mal pratiquée. Notre-Seigneur qui était a voie vivante de Jéhova, « ego sum via », a été de même : « positus in ruinam et in resurrectionem multorum. » Luc., II, 34.

30. — *Non commovebitur.* Héb. : « ne chancelle point. » Ps. XIV, 5; CXXIV, 1. — *Non habitabunt*, II, 21, 22; Ps. XXXVI, 9. L'amour de la patrie et du sol natal, naturel à tous les peuples, était augmenté pour les Israélites par l'espérance de la rédemption, attachée à la terre de Chanaan. Aussi l'exil était-il un des plus grands châtiments dont pussent les menacer les prophètes. Am. VII, 17; Is., XXII, 17. Au sens spirituel, cette habitation et cet exil se rapportent à la terre des vivants.

31. — *Parturiet;* Héb. : fructificabit. Isaie emploie la même métaphore, LVII, 19, ainsi que S. Paul : καρπὸς χειλέων. Hébr., XIII, 15. — *Lingua pravorum.* Héb. : « la langue de perversités, VIII, 13, sera arrachée, » comme les fruits desséchés d'un arbre mort. Matt., III, 10.

32. — *Considerant.* Héb. : « connaissent ce qui plaît » à Dieu et aux hommes, et s'y appliquent. LXX lisant l'hébreu autrement : ἀποστάζει χάριτας, distille les grâces. — *Os impiorum*, mot à mot : la bouche des méchants ne connaît que la perversité. Eph., IV, 29; Col., IV, 6.

Comparaison entre les heureuses suites de la piété et les châtiments de l'impiété.

1° Par rapport au juste et à l'injuste, et à la conduite vis-à-vis du prochain, XI.

CHAP. XI. — 1. *Statera dolosa,* S. Ambr. traduit : adultera. De Off., IX. — *Pondus æquum.* Héb. : la pierre pleine, complète, pesant le poids. Cette recommandation d'équité revient bien souvent dans la Sainte Ecriture, Deut., XXV, 13-15; Am., VIII, 5; Mich., VI, 11; Ez., XLV 10, etc. Elle était nécessaire dans un temps où le contrôle légal des poids et des mesures n'était guère facile, et chez un peuple que ses habitudes et ses instincts, ne mettaient pas plus autrefois qu'aujourd'hui à l'abri de tout soupçon de cupidité. Moïse avait fait déposer dans le tabernacle

2. Ubi fuerit superbia, ibi erit et contumelia; ubi autem est humilitas, ibi et sapientia.

3. Simplicitas justorum diriget eos; et supplantatio perversorum vastabit illos.

4. Non proderunt divitiæ in di ultionis; justitia autem liberabit a morte.

Supr. 10, 7.

5. Justitia simplicis diriget viam ejus; et in impietate sua corruet impius.

2. Là où sera l'orgueil, sera aussi la confusion, mais là où est l'humilité, est également la sagesse.

3. La simplicité des justes sera leur guide, et les tromperies de méchants causeront leur perte.

4. Les richesses ne serviron d rien au jour de l vengeance, mais la justice délivrera de la mort.

5. La justice de l'âme simple dirigera sa voie, et l'impie trouvera sa perte dans son impiété.

---

les étalons des poids et des mesures, Ex., xxx, 13; Levit., xxvii, 25; plus tard, on les transporta dans le temple, I Par., xxiii, 29. De là le nom de « poids du sanctuaire. » Clément Alex. rapporte, Strom. vi, que chez les Egyptiens, la garde de l'étalon était aussi confiée aux prêtres; c'était également la coutume des Romains et des empereurs chrétiens. Il existe une loi de Justinien ordonnant de garder dans l'église la plus vénérée de chaque ville les types des poids et mesures. Le poids est ici appelé pierre, parce qu'avant d'employer des métaux pour faire des poids, on se servait de pierres, qui à raison de leur dureté fussent propres à cet usage. Le vendeur et l'acheteur portaient chacun à leur ceinture une balance, et dans une sacoche, des pierres représentant les poids usuels, pour peser soit les menus objets, soit les lingots monétaires d'or ou d'argent. Conf. Janssens, Hermen. App. v. « Turpis est itaque omnis fraus. Denique etiam in rebus vilibus exsecrabilis est stateræ fallacia, et fraudulenta mensura. » S. Ambr. De Off. ix, 65.

2. — Héb. : l'orgueil est venu, la honte viendra. » Luc., xiv, 11. « Inter omnes igitur lapsus hominum, inter omnia commissa peccantium, nulla est gravior quam superborum ruina, maxime cum ipsa elatio in Dei tendit injuriam ». Lib. ad Demetriadem, viii. Lire ce beau traité de l'Humilité, dont l'auteur antique a si bien pratiqué les leçons, qu'il a tenu à cacher son nom, comme plus tard l'auteur de l'Imitation. — *Ubi autem*, Héb. : « et avec les humbles est la sagesse ». Remarquons que le châtiment de l'orgueil est futur, tandis que la récompense de l'humilité est présente. LXX : la bouche des sages s'applique à la sagesse. « Cette humilité de cœur tient l'homme dans la mesure; elle y modère tout, et par là, donne à toute la conduite un caractère divin de réserve, de discrétion et de sagesse. Elle fait si bien l'œuvre de la sagesse, que dans la pratique elle semble complètement se confondre avec elle, et c'est pourquoi l'Ecriture dit : Où est l'humilité, là aussi la sagesse existe. » Mgr Gay. Vie et Vert. chrét. v. 1, p. 345.

3. — *Simplicitas*. Héb. : l'innocence. LXX, τελειότης, la perfection, x, 9. — *Supplantatio*, סלף, *selef*, l'obliquité, la perversité. Théodot. ὑποσκελισμός, la perversion, l'action de pervertir les autres, de leur faire du mal, en exerçant sa propre perversité. Sic Vulg. — *Perversorum*, les perfides, qui trament la perte des autres, et tombent eux-mêmes dans le piége. C'est ce qu'exprimait d'une manière piquante S. Augustin à ses pécheurs d'Hippone : « O piscis, prædam vis de parvo, præda efficieris major. » in Ps., lxiv.

4. — *In die ultionis*, Heb. : au jour de la colère, vi, 34, 35. C'est le jour du jugement inexorable de Dieu. Soph., i, 18; Ez., vii, 19; Is., x, 3; Eccli., v, 10. La justice seule délivrera de la mort, car ce ne sont pas les richesses qui nous suivent au tombeau, mais : « opera illorum sequuntur illos ». Apoc., xiv, 13. — *A morte*, non de la mort temporelle, car les justes n'y échappent point, mais d'une autre mort, celle que S. Jean appelle : « secunda mors », Apoc., xx, 6, 14, la mort éternelle. Au temps de Salomon, on avait donc une foi très-explicite à une autre vie, où n'ont point cours les biens de la terre, et où la justice est récompensée. LXX ajoutent : « le juste en mourant laisse du chagrin, mais la perte de l'impie et réjouissante, πρόχειρος καὶ ἐπίχαρτος. » Cette seconde pensée se retrouve v. 10 et Ps., lvii, 11.

5. — *Simplicis*. Héb. : de l'innocent.

6. — *Justitia*, c'est la pensée déjà exprimée dans les versets précédents. — *In insidiis*, בהות, *behavvat*, dans leurs convoitises, comme x, 3. Dieu a dit à l'homme : « Sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius ». Gen., iv, 7. Le pécheur renverse cet ordre, et se fait l'esclave de ses passions. Ces

6. La justice des bons sera leur salut, et les méchants seront pris à leurs propres piéges.

7. Quand l'impie sera mort, il ne restera plus d'espérance, et l'attente des ambitieux sera anéantie.

8. Le juste a été délivré de l'angoisse, et le méchant sera livré à sa place.

9. L'hypocrite trompe son ami par ses paroles, mais les justes trouveront leur salut dans la science.

10. La prospérité des justes fera le bonheur de la cité, et un chant de triomphe accueillera la ruine des impies.

6. Justitia rectorum liberabit eos; et in insidiis suis capientur iniqui.

7. Mortuo homine impio, nulla erit ultra spes; et expectatio sollicitorum peribit.

8. Justus de angustia liberatus est; et tradetur impius pro eo.

9. Simulator ore decipit amicum suum; justi autem liberabuntur scientia.

10. In bonis justorum exultabit civitas; et in perditione impiorum erit laudatio.

---

embûches dont parle la Vulgate, ne sont que l'expression des passions qui s'agitent au fond du cœur. v, 22.

7. — *Nulla erit spes.* Ses espérances de bonheur durable, et d'impunité future seront déçues. Ps., LXXV, 6. C'est la réponse à l'objection contre la Providence, tirée du bonheur des impies. — *Sollicitorum*, de ceux qui sont inquiets, qui ont la fièvre de l'ambition. On n'est point d'accord sur la signification du mot hébreu אוניים, *onim*. Les uns le tirent de און, *aven*, et traduisent : l'attente des méchants. LXX. ἀσεβῶν. Sic Syr. Chald. Zœckler, etc. D'autres prennent le même mot dans le sens de *anhelitus*, soupirs de désir ou de chagrin, comme Os., IX, 4. Sic Vulg. et quelques modernes, Ewald, Bertheau. On peut le faire venir aussi de אין, *on*, force, richesse, et lui donner le sens qu'il a Is., XL, 29 : plénitude de force, et dans le sens concret : ceux qui ont confiance dans leurs propres forces, ce qui accentue la pensée du premier membre. Cette acception est soutenue par Delitzsch. Toutefois, de ces trois sens acceptables, le premier est le plus naturel, et le plus conforme aux usages de la langue. LXX ont fait de ce verset un témoignage péremptoire en faveur de l'immortalité de l'âme : « quand l'homme juste est mort, l'espérance ne périt point. τελευτήσαντος ἀνδρὸς δικαίου οὐκ ὄλλυται ἐλπίς, mais la jactance des impies périt », c'est-à-dire, leur espérance présomptueuse d'échapper au châtiment. Sap., III, 18.

8. — *De angustia.* LXX, ἐκ θήρας, a venatione, a captura. Cette angoisse vient donc de la persécution que le juste souffre ici-bas de la part de ses ennemis. — *Pro eo*, Is., XLIII, 4. C'est la substitution dans l'autre vie, et l'interversion des rôles. Luc., XVI, 25 ; Is., LIII. 9. Dès cette vie, du reste, le méchant est livré à la place du juste, en ce sens qu'il est lui-même souvent victime des maux qu'il a voulu infliger aux autres.

9. — *Simulator*, חנף, *canef*. Aq. Symm. et Théod. : ὑποκριτής. C'est aussi le sens de la tradition rabbinique. — *Scientia.* Héb. : « ils seront délivrés par la science des justes », Bertheau, Zœckler ; ou bien : « par la science, les justes seront délivrés ». Delitzsch. Les deux sens sont possibles ; l'ami, trompé par l'hypocrite, se délivrera lui-même par sa science, par la prudence de sa conduite, ou sera délivré par le juste. LXX : Dans la bouche des impies est un piége pour les citoyens, mais la science offre un chemin facile aux justes, εὔοδος.

10. — *In bonis.* Héb. : dans le bien, dans le bonheur. Au lieu de עלץ, *halatz*, se réjouir. LXX ont lu עלה, *haloh*, s'élever, et traduisent comme au verset suivant : « c'est par le bien des justes que la ville prospère, κατώρθῶσε. » Ewald suppose qu'on n'a guère pu composer avant l'époque d'Asa ou de Josaphat, les proverbes qui, comme celui-ci, font d'une cité, *kirejah*, la représentation de l'Etat ; car, dit-il, de Moïse et Josué jusqu'à David et Salomon, le peuple d'Israël, divisé comme en une sorte de confédération, n'avait fait d'aucune grande ville le centre de sa vie publique. Qu'il en fût ainsi au temps des juges, et au début de la royauté, l'Ecriture elle-même le constate à différentes reprises, Judic., XXI. 24 ; mais depuis que David avait réuni tout Israël sous son sceptre, et pris la citadelle des Jébuséens, II Reg., V, depuis que l'arche avait été portée dans la cité de David, ibid., VI. 16, depuis surtout que Salomon y avait bâti le temple et ses magnifiques palais, Jérusalem n'avait-elle pas le

11. Benedictione justorum exaltabitur civitas; et ore impiorum subvertetur.

12. Qui despicit amicum suum, indigens corde est; vir autem prudens tacebit.

13. Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est animi, celat amici commissum.

14. Ubi non est gubernator, populus corruet; salus autem, ubi multa consilia.

15. Affligetur malo, qui fidem facit pro extraneo; qui autem cavet laqueos, securus erit.

11. La ville s'élèvera par la bénédiction des justes, mais elle sera renversée par la bouche des méchants.

12. Celui qui méprise son ami manque de sens, mais l'homme prudent gardera le silence.

13. Celui qui se conduit sans loyauté révèle les secrets, mais celui dont le cœur est fidèle cache ce que son ami lui a confié.

14. Là où personne ne gouverne, le peuple périt; ce qui le sauve, c'est le grand nombre des conseils.

15. Celui qui se fait caution pour un étranger sera en butte aux tribulations, mais celui qui évite les piéges sera en sûreté.

---

droit de passer pour capitale, et de représenter la nation entière? D'ailleurs, en fût-il autrement, rien n'oblige à restreindre la *kirejah* au sens de capitale : elle peut aussi bien désigner les villes particulières.

11. — *Benedictione,* au sens actif, tandis qu'au verset précédent il s'agissait de la bénédiction reçue par les justes. Ce sont ici les désirs, les discours et les actes des bons en faveur de la cité. Sap., VI, 26. — *Os impiorum,* les paroles des impies détruisent la cité; les bons la consolident par leur conduite, les méchants l'ébranlent par leurs discours. L'histoire contemporaine est un commentaire suffisamment clair de ce verset

12. — *Qui despicit*, בז, *baz*, celui qui se moque. LXX : « celui qui se moque des citoyens ». Is., XXXIII, 1. Notre-Seigneur en croix fut l'objet de pareilles moqueries, Matt., XXVII, 39-43, et il cherchait une excuse à ces outrages dans le manque de sens de ceux qui les lui adressaient : « nesciunt quod faciunt ». — *Tacebit*, c'est le silence sur les torts vrais ou imaginaires du prochain, et aussi le silence en général, c'est-à-dire, le soin de n'exprimer son jugement personnel que quand *licet, decet et expedit.* « Vidisti asinum nigrum? disait Ben-Sira, neque nigrum, neque album »; et un proverbe arabe s'exprime ainsi : mieux vaut se repentir de son silence que de ses paroles. Nos proverbes français offrent des traits analogues : trop parler nuit; la parole est d'argent, et le silence est d'or. LXX : l'homme de sens procure la paix.

13. — Héb. : « celui qui se conduit en délateur découvre le secret, celui dont l'esprit est fidèle cache la chose. » — *Fraudulenter,* celui qui pratique la délation, la calomnie. LXX, l'homme à double langue. Lévit., XIX, 16; Jer., IX, 3. — *Fidelis,* ferme, à qui on peut se fier. Eccli., XXVII, 17. « Imperiti, sicut loqui nesciunt, sic tacere non possunt. » Beda. « Cum omnia nobis essent nostra communia, dit S. Ambroise en parlant de son frère Satyre, individuus spiritus, individuus affectus, solum tamen commune non erat secretum amicorum... Erat enim fidele indicium extraneo non esse proditum, quod non esset cum fratre collatum ». De obit. Satyr.

14. — *Gubernator*, תחבלות, *tachboulot,* κυβέρνησις, la direction, le gouvernement, comme I, 5. — *Consilia*, Héb. : « les conseillers », non pas tels quels, mais bons et sages, comme les vieillards dont s'était entouré Salomon lui-même, mais que Roboam son fils ne voulut pas écouter. III Reg., XII, 6; Is., I, 26. Au lieu de *am*, peuple, LXX ont lu : *alim*, feuilles : « là où il n'y a point de gouvernement, on tombe comme des feuilles. » Les gouverneurs des peuples reçoivent bien des grâces d'état en proportion de leurs besoins, mais pour les leur conférer, Dieu se sert des moyens naturels, de la prudence, de la réflexion, de l'étude, des conseils, etc.

15. — *Affligetur malo.* רע יורע, *rah ieroah,* malo male habebitur, forme marquant avec intensité les embarras auxquels on s'expose, VI, 1. — *Qui cavet laqueos.* Héb. : « celui qui déteste le frappement de mains », parce qu'alors comme aujourd'hui, dans les stipulations, on se touchait la main La traduction de la Vulg. est conforme à Symm. et Théod. Mais LXX ont pris les expressions du texte dans un sens plus général : « Le méchant fait mal quand il se mêle avec les justes, et il

16. La femme qui a bonne grâce trouvera la gloire, et les forts auront les richesses.

17. L'homme charitable fait du bien à son âme, mais celui qui est cruel éloigne ses proches eux-mêmes.

18. L'œuvre que fait l'impie ne tiendra point, mais celui qui sème la justice a une récompense assurée.

16. Mulier gratiosa inveniet gloriam; et robusti habebunt divitias.

17. Benefacit animæ suæ vir misericors; qui autem crudelis est, etiam propinquos abjicit.

18. Impius facit opus instabile; seminanti autem justitiam merces fidelis.

---

déteste le son de la sécurité, ἦχον ἀσφαλείας », c'est-à-dire, il ne veut même pas en entendre parler.

16. — *Mulier gratiosa,* Héb. : « la femme de grâce », expression que les versions anciennes ont prise dans le sens de femme vertueuse, et dont on ne peut, par conséquent, restreindre la signification aux seuls avantages extérieurs, ce qui serait contraire à la pensée de Salomon, v. 22. — *Gloriam.* Judith a obtenu la gloire qui s'attache à l'héroïsme, Jud., xv, 10; mais c'était par une vocation exceptionnelle, comme fut plus tard celle de Jeanne d'Arc. La gloire de la femme vient de ses qualités et de ses vertus domestiques, comme le montrera le portrait de la femme forte, xxxi, 10. Entendue autrement, « la gloire elle-même ne saurait être pour une femme qu'un deuil éclatant du bonheur ». de Staël, Allem. iii, 19. LXX ont préféré transporter la gloire au mari : γυνὴ εὐχάριστος ἐγείρει ανδρὶ δόξαν. — *Et robusti.* De même que, pour un homme, la force est le moyen d'acquérir la richesse, pour une femme la vertu douce et modeste est le moyen de s'attirer l'honneur. Loch. Dans l'hébreu, ce second membre est pris en mauvaise part; ces עריצים, *haritsim,* ce sont des violents, des brutaux. Avec toute leur tyrannie, ils acquièrent la richesse, non l'honneur dont le prix est bien supérieur : « super argentum et aurum, gratia multa », xxii, 1. Les LXX ont intercalé deux nouveaux membres dans le verset : « la femme gracieuse procure de l'honneur à son mari, mais une femme qui déteste la justice est le siége de la honte; les paresseux sont privés de richesses, mais les hommes énergiques sont appuyés sur les richesses ».

17. — *Animæ suæ,* hébraïsme tenant lieu de pronom réfléchi : c'est se faire du bien à soi-même que d'en faire aux autres, Matt., v, 7. — *Qui autem.* Héb. : et celui qui est cruel afflige sa propre chair; expression parallèle à celle du premier membre, et indiquant un sens réfléchi. Quelques-uns, rapprochant ce texte de Eccli., xiv, 5, traduisent : celui qui se fait du bien à lui-même sera bon pour les autres, et celui qui traite mal son corps sera cruel pour le prochain. Sic Rosenm., Ewald, Bertheau, etc. Prise dans ce sens, la pensée a le tort de manquer de justesse; l'égoïsme en effet ne saurait être un principe de charité : « L'expérience confirme que la mollesse ou l'indulgence pour soi, et la dureté pour les autres, ne sont qu'un seul et même vice ». La Bruyère. Carac., Du cœur. Réciproquement, celui qui se mortifie, qui est dur pour lui-même, peut bien quelquefois être sévère pour les autres, comme était S. Bernard au début de sa direction, mais pour l'ordinaire, il est bon et doux, et en aucun cas n'est cruel. Quant au texte de l'Ecclésiastique : « Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit »? il s'applique à l'avare, chez qui la dureté envers lui-même n'est qu'une forme exceptionnelle de l'égoïsme. La seconde interprétation de ce verset n'est donc pas acceptable. — *Propinquos,* la Vulg. a pris le mot *chair* dans le sens du prochain, comme Gen., xxxvii, 27, où Juda dit de son frère Joseph : « Caro nostra est », ce qui par extension peut désigner aussi le prochain étranger à la famille.

18. — *Instabile,* c'est une œuvre de mensonge, qui ne rapporte pas ce qu'on attend, qui ressemble aux toiles d'araignée, selon la comparaison employée, Is., lix, 5; Os., viii, 6. Le méchant ne travaillant que pour lui-même, ne peut rien recueillir de bon, x, 2, 16. — *Merces fidelis;* en hébreu, ces mots sont une apposition au régime : « celui qui sème la justice (sème) une récompense certaine ». Os., x, 12; II Cor. ix, 6. La justice et les œuvres qu'elle produit sont comparées à une semence, parce que de même que la semence ne donne son fruit qu'au temps de la moisson, ainsi la justice n'a sa récompense véritable que dans l'autre vie. « In tempore messis, dicam messoribus : Triticum congregate »; et Notre-Seigneur explique lui-même ce qu'est cette moisson : « Messis vero consum-

19. Clementia præparat vitam, et sectatio malorum mortem.

20. Abominabile Domino cor pravum; et voluntas ejus in iis qui simpliciter ambulant.

21. Manus in manu non erit innocens malus; semen autem justorum salvabitur.

22. Circulus aureus in naribus suis, mulier pulchra et fatua.

23. Desiderium justorum omne bonum est; præstolatio impiorum furor.

19. La clémence prépare la vie, et la pratique du mal, la mort.

20. Le Seigneur a en abomination le cœur pervers, et il met sa complaisance en ceux qui marchent simplement.

21. Je l'atteste : Le méchant ne sera pas impuni, et la génération des justes sera sauvée.

22. La beauté dans une femme insensée est un anneau d'or aux narines d'une truie.

23. Les justes désirent tout ce qui est bien, les impies n'ont à attendre que la colère.

---

matio sæculi est, messores autem angeli sunt ». Matt., XIII, 30-39.

19. — *Clementia,* Heb. : la justice. כֵּן־צְדָקָה, *ken-tsedaqua ;* le premier mot a été pris dans le sens de *sicut :* comme la justice est pour la vie, de même, etc. Il vaut mieux le considérer comme adjectif signifiant : solide, et se rapportant soit à celui qui possède la justice : celui qui tient solidement la justice (va) à la vie, Zœckler ; soit à la justice elle-même, ce qui est plus en harmonie avec le parallélisme : la solide justice (mène) à la vie. Delitzsch. LXX et Syr. ont lu בֵּן, *ben,* au lieu de כֵּן, *ken :* υἱὸς δίκαιος, le fils juste va à la vie. La Vulg. s'est arrêtée à un sens moins usité du verbe כּוּן, *coun* (erigere, confirmare, condere, parare), et a remplacé la justice par la clémence. — *Sectatio.* Héb. : « celui qui suit le mal va à la mort ». Ps., CXI, 9.

20. — *Et voluntas.* Héb. : ceux qui sont dans la voie de l'innocence sont sa complaisance.

21. — *Manus in manu,* mot à mot : « la main dans la main », locution proverbiale et énigmatique qui a vivement exercé l'esprit des interprètes. Les anciennes versions, LXX, Tyr. Targ. ont donné à ces mots le sens de violence injuste : χειρὶ χεῖρας ἐμβαλὼν ἀδίκως, celui qui en vient aux mains injustement. La Vulgate est peu claire. Plusieurs interprètes juifs ont vu là une simple locution adverbiale signifiant : aussitôt. Schultens et Gesenius préfèrent une autre signification plus usitée : de la main à la main, c'est-à-dire, d'âge en âge ; « ab ætate in ætatem non (id est : nullo unquam tempore futuro) erit impunis scelestus ». Fleischer. Cependant, la plupart des modernes pensent que ces mots sont une formule de serment : la main dans la main, Cfr., ℣. 15, comme nous dirions : j'en lève la main, je le jure, le méchant ne restera pas impuni, mais la race des justes sera sauvée. Ce verset serait ainsi une protestation de foi en la justice divine, patiente en raison de son éternité. Cette dernière explication rend compte du texte suffisamment, et est plus simple que les précédentes. — *Semen justorum,* non point la descendance des justes, puisque le salut est personnel, mais la génération, l'ensemble des justes. Dans ce second membre, LXX reproduisent la seconde partie du ℣. 18.

22. — C'est le premier exemple que nous rencontrons d'un proverbe par similitude. — *Circulus aureus,* נֶזֶם, *nezem.* C'était un anneau, moins grand qu'un bracelet mais plus large qu'une bague, et qu'on suspendait aux narines. Le premier présent d'Isaac à Rébecca, c'est un nezem, Gen., XXIV, 22. Dieu promet également un nezem à Jérusalem, son épouse, Ezech., XVI, 12. Cette parure était inconnue aux Européens, aussi la confondent-ils avec les pendants d'oreilles : ἐνώτιον, inauris. Aujourd'hui encore, cet ornement fort recherché de certaines peuplades sauvages, est en usage parmi les orientales, particulièrement en Egypte. Voir des modèles de ces anneaux, Ancessi, Atlas, pl. XV. Cet ornement devient absolument ridicule, si on en fait l'usage que suppose notre proverbe, à cause de la grossiéreté de l'animal dont il est ici question, et surtout parce qu'il n'y aurait pas d'endroit immonde que n'explorât l'organe porteur de l'anneau. — *Mulier pulchra.* Héb. : « une femme belle manquant de tact. » Une femme sans pudeur, dit un proverbe arabe, est un aliment sans sel. Dans la pensée de Salomon, la beauté extérieure est digne de mépris, si elle n'est le reflet de l'intelligence et de la vertu.

23. — *Omne bonum,* Héb. : n'est que bien ; aussi sont-ils exaucés, X, 28. — *Furor,* la colère divine, XI, 4.

24. — *Alii dividunt.* Héb. : « il en est qui

24. Tel partage son bien et devient plus riche, tel ravit le bien d'autrui et est toujours dans la misère.

25. L'âme qui répand les bénédictions sera comblée de biens, et celui qui donne à profusion en recevra autant.

26. Celui qui détient le blé sera maudit des peuples, mais la bénédiction sera sur la tête de ceux qui le vendent.

27. Il est bon de se lever dès l'au-

24. Alii dividunt propria, et ditiores fiunt; alii rapiunt non sua, et semper in egestate sunt.

25. Anima quæ benedicit, impinguabitur; et qui inebriat, ipse quoque inebriabitur.

26. Qui abscondit frumenta, maledicetur in populis; benedictio autem super caput vendentium.

27. Bene consurgit diluculo qui

---

répandent, et il s'en ajoute encore, il en est qui retiennent plus qu'il n'est convenable, et ils n'arrivent qu'à manquer. » — *Non sua* מישר, *miosher*, plus æquo. II Cor., IX, 16. « Quoniam dum gratiarum actio ad Deum pro eleemosynis atque operationibus nostris pauperum oratione dirigitur, census operantis Dei retributione cumulatur. » S. Cypr. De Op. et Eleem. 9; et parlant ensuite de la récompense éternelle de la charité : « Demus Christo vestimenta terrena indumenta cœlestia recepturi. Demus cibum et potum sæcularem, cum Abraham et Isaac et Jacob ad convivium cœleste venturi. Ne parum metamus, plurimum seminemus. » 24.

25. — Le parallélisme est ici synonymique. *Impinguabitur*, pinguefiet, figure habituelle aux écrivains sacrés, dans laquelle l'effet est pris pour la cause. Les *daschen*, דשן, pingues, sont les opulents, les puissants, Ps., XXI, 30; Is., X, 16. — *Qui inebriat*. Héb. : « celui qui rafraîchit sera aussi rafraîchi. » La rosée et la pluie, si désirées en Orient, sont le symbole des meilleures bénédictions. La Vulg. a remplacé cette image par une autre plus familière aux occidentaux. Jér., XXXI, 14. C'est du reste la même idée : le bien qu'on fait recevra sa récompense. « Quicumque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ tantum. ... non perdet mercedem suam ». Matt., X, 42. LXX ont entendu le verset différemment : Toute âme simple est bénie, mais l'homme emporté n'est pas bien vu. οὐκ εὐσχήμων.

26. — Amos flétrit énergiquement cet accaparement, VIII, 4-8. L'approvisionnement des agglomérations d'hommes était pour les anciens une grosse difficulté, à cause de l'insuffisance et de l'irrégularité des moyens de transport. On sait quelles alarmes causait à Rome le retard des vaisseaux porteurs du blé d'Égypte. D'autre part, il n'y avait pas partout des intendants comme Joseph, pour répartir les récoltes abondantes sur les années de disette. C'était donc une indignité de spéculer sur la rareté du blé, pour garder les provisions qu'on avait afin de les vendre à un taux exorbitant, et surtout de produire un renchérissement artificiel en retenant le blé par calcul. S. Ambroise consacre au développement de ce verset un des chapitres de son *De officiis*. Il est curieux de le voir s'arrêter à cette idée, si heureusement mise en lumière par F. Bastiat et les économistes modernes, que la fertilité naturelle du sol est un don gratuit de Dieu, et que la rémunération du propriétaire ne comporte que le salaire du travail humain dont ce sol est le dépositaire et le représentant : « De reditibus uberis glebæ expectare debes tui mercedem laboris, de fertilitate pinguis soli *justa* sperare compendia. Cur ad fraudem convertis *naturæ* industriam? Cur invides usibus hominum *publicos* partus? Cur populis minuis abundantiam?... Cur non sentiunt beneficia fœcunditatis, te auctionante pretium, te condente frumentum...? Latrocinium hæc an fœnus appelliem?... Lucrum tuum damnum publicum est ». De Offic. minist. III, 6. On voit que l'ancien gouverneur de Milan avait eu à se préoccuper de ces graves questions durant son administration. L'Évangile nous peint un de ces accapareurs, qui pense à l'agrandissement de ses greniers, mais non à la mort qui va le surprendre. Luc., XII, 16-20. LXX : « que celui qui retient le blé le laisse aux nations », ce que d'autres ont lu au futur, changeant le conseil en menace. S. Ambr. après avoir développé le sens de l'hébreu : « Captans pretia frumenti maledictus in plebe est, » reprend celui des LXX : « Qui continet frumentum, relinquet illud nationibus, non hæredibus, quoniam avaritiæ emolumentum ad successorum jura non pervenit. » Ibid.

27. — *Bene consurgit*. שחר, *shakar*, chercher le matin, chercher avec soin. La Vulgate a pris ce verbe dans son sens étroit, et a fait du régime *tob*, le bien, un adverbe. Héb. : « celui qui cherche le bien cherche ce qui plaît » à Dieu, aux hommes et à lui-

quærit bona; qui autem investigator malorum est, opprimetur ab eis.

28. Qui confidit in divitiis suis, corruet; justi autem quasi virens folium germinabunt.

29. Qui conturbat domum suam, possidebit ventos; et qui stultus est, serviet sapienti.

30. Fructus justi lignum vitæ; et qui suscipit animas, sapiens est.

31. Si justus in terra recipit, quanto magis impius et peccator!

I *Pet.* 4, 18.

rore pour chercher le bien, mais celui qui poursuit le mal en sera accablé.

28. Celui qui met sa confiance en ses richesses tombera, mais les justes germeront comme un feuillage verdoyant.

29. Celui qui trouble sa maison ne possèdera que le vent, et l'insensé sera le serviteur du sage.

30. Le fruit du juste devient un arbre de vie, et celui qui recueille les âmes est sage.

31. Si le juste est châtié sur la terre, combien plus le sera l'impie et le pécheur!

---

même, « celui qui poursuit le mal, le mal lui arrivera. » La recherche est plus avantageuse le matin, parce qu'à la suite du sommeil, l'âme et le corps sont plus dispos. Les auteurs spirituels appliquent ce verset à la recherche de Dieu dès le matin par la prière et l'oraison. Ps. LII, 2.

28. — *Corruet* Ps. XLVIII, 7. — *Germinabunt.* Ps., I, 3; XCI, 13; Is., LVI, 14. Cette germination marque la fécondité des bonnes œuvres dans l'âme juste, et la transformation successive de celle-ci par le progrès dans la perfection. II Cor., III, 18. LXX : « celui qui s'attache aux choses justes se lèvera, ἀνατελεῖ, comme un astre ».

29. — *Qui conturbat.* C'est le reproche que le roi Achab fit au prophète Elie. III Reg., XVIII, 17. LXX : μὴ συμπεριφερόμενος, « celui qui ne se montre point d'un commerce agréable. » Le proverbe est dirigé contre celui qui, par son caractère acariâtre, met le trouble dans sa maison. Il héritera le vent, c'est-à-dire, rien du tout. Is., XXVI. 18. — *Serviet sapienti* parce que le juste étant béni de Dieu et prospérant dans ses affaires, l'insensé, après sa ruine, sera obligé pour vivre de se faire son esclave. Ainsi fit l'enfant prodigue. Luc., XV, 15. Au sens moral : « Stultus est peccator quilibet qui dum vitam sapientis. hoc est justi, invidet, atque invidendo persequitur, ad probationem ejus velut ignis auro deservit. » Beda.

30. — Le fruit du juste n'est pas ici la récompense que lui mérite sa conduite, mais ses actes mêmes, qui par l'exemple deviennent un arbre de vie pour les autres. LXX : « du fruit de la justice pousse l'arbre de vie. » — *Qui suscipit animas.* Héb. : « et le sage conquiert les âmes. » לקח, *lochecha*, il les prend, comme un « piscator hominum. » Matt., IV, 19. Et cette conquête, il la fait pour Dieu. C'est déjà pour le juste une joie et une récompense, que de faire du bien à ceux qui l'entourent, car « il ne peut rien nous arriver de plus heureux que d'être pour quelque chose dans les grâces que Dieu accorde à une âme. » P. Lacordaire, Lett. XXX à des J. Gens. LXX : « et les âmes importunes des pervers sont enlevées. » Ewald et d'autres trouvent bon de changer la disposition des ᾿ᾶ. 29 et 30, en composant 29 des deux premiers membres de chaque verset, et 30 des deux autres. On ne voit pas trop la nécessité ni surtout la légitimité de cette modification.

31. — *Recipit*, שלם, *shoullam*, mot qui se retrouve XIII, 13 : recevoir ce qu'on mérite. Zœckler et Delitzsch sous-entendent alors dans le premier membre : récompense, et dans le second : châtiment. Ce serait ainsi une sorte d'argument *a pari*. Mais les anciennes versions ont toutes pris ce verbe dans le sens de : recevoir un châtiment, et ont fait de ce verset un argument *a fortiori*. Le juste même est puni ici-bas, car il offense Dieu, Eccle., VII, 21. Le Juste par excellence, qui portait nos péchés sans les avoir commis, ne trouva pas grâce lui-même. « Quid enim justius unico Dei Filio, cui tamen Deus non pepercit? Et quid evidentius quod nec justis parcat, emendans eos varietate tribulationum? Cum de hac re aperte sit dictum : Et si justus, etc. » S. Aug. Cont. Faust. LXX au lieu de *in terra recipit* : μόλις σώσεται; I Pet., IV, 18, cite le verset en ce sens. Ce qui fait la difficulté du salut ce n'est pas l'insuffisance de la rédemption, mais les péchés que commettent les justes. Ps. CXXXIX, 3 : « Si vous conservez nos péchés (dans votre mémoire pour les punir) o Jehova, Seigneur, qui pourra tenir? » — *Quanto magis*, LXX : ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται.

CHAPITRE XII

La correction, la bonté et la justice (℣℣. 1-3). — La femme forte (℣. 4). — Le juste et l'impie (℣℣. 5-7). — Le sage et l'insensé (℣. 8). — Le pauvre laborieux et le glorieux indigent (℣. 9). — Soin des animaux, travail; intempérance, méchanceté (℣℣. 10-12). — Éviter les péchés de langue, faire de bonnes actions, avoir défiance de soi-même et contenir sa colère (℣℣. 13-16). — Du bon et du mauvais usage de la langue, constance du juste et punition du méchant (℣℣. 17-23). — Activité et nonchalance (℣. 24). — Effets des bonnes paroles et des bons conseils, récompense de la justice (℣℣. 25-28).

1. Qui aime la correction, aime la science, mais qui hait les réprimandes est un insensé.
2. Celui qui est bon puisera la grâce du Seigneur, mais celui qui met sa confiance en ses propres pensées agit en impie.
3. Ce n'est point par l'impiété que l'homme se fortifiera, mais la racine des justes sera inébranlable.
4. La femme diligente est une couronne pour son mari, mais celle qui fait des actes dignes de honte est comme la pourriture dans ses os.

1. Qui diligit disciplinam, diligit scientiam; qui autem odit increpationes, insipiens est.
2. Qui bonus est, hauriet gratiam a Domino; qui autem confidit in cogitationibus suis, impie agit.
3. Non roborabitur homo ex impietate : et radix justorum non commovebitur.
4. Mulier diligens, corona est viro suo : et putredo in ossibus ejus, quæ confusione res dignas gerit.

2° Par rapport à la vie domestique et sociale, XII.

CHAP. XII. — 1. — *Disciplinam.* La correction, en nous faisant connaître nos défauts, nous fait acquérir cette science qui est un des fondements de la sagesse : γνῶθι σεαυτόν. — *Insipiens*, בער, *bahar*, brutus. « En effet, c'est un caractère de folie d'adorer toutes ses pensées, de croire être sans défaut, et de ne pouvoir souffrir d'en être averti. » Boss. Polit., v, 13. « Quicumque corripi non vis, ex eo sane corripiendus es quia corripi non vis. Non vis enim tua tibi vitia demonstrari; non vis ut feriantur, fiatque tibi utilis dolor, quo medicum quæras; non vis tibi tu ipse ostendi, ut cum deformem te vides, reformatorem desideres, eique supplices ne in illa remaneas fœditate ». S. Aug., De Correp. et Grat., v.

2. — *Hauriet gratiam*, III, 13, VIII, 35. — *Impie agit.* Heb. : « mais il (Jehova) condamne l'homme d'intrigue. » La Vulgate a donné au verbe un sens intransitif, pour rendre le second membre symétrique avec le premier. LXX : « meilleur est celui qui trouve grâce devant le Seigneur, mais l'homme pervers sera passé sous silence. »

3. — L'homme est ici comparé à un arbre: l'impie est un arbre sans racines que la tempête renversera, X, 25. Les racines du juste sont inébranlables, parce que Dieu même est le sol dans lequel elles sont engagées. Ps., I, 3, a la même image. Les justes sont : « in caritate *radicati* et fundati », Eph., III, 17, et comme S. Paul, ils peuvent défier toutes les puissances qui s'acharnent à les renverser : « Quis ergo nos separabit a caritate Christi? » Rom., VIII, 35.

4. — *Mulier diligens*, אשת חיל, *eshet chail*, la femme de force, la femme dont le portrait sera tracé au long, XXXI. Cette force est synonyme de vertu : vis, virtus. Ruth est appelée du même nom, Ruth, III, 11. Elle est pour son mari une couronne d'honneur et de joie, comme les Thessaloniciens étaient pour S. Paul : στέφανος καυχήσεως. I Thess., II, 19. Cette couronne fait allusion à celle que les époux portaient au jour de leur mariage, Is., LXI, 10. Cant., III, 2. — *Quæ confusione*, Héb. : « la femme déshonnête, digne de honte », comme celle dont il est parlé VII, 10. Elle est pour son époux : instar carioi in ossibus. Par l'effet du mariage, elle est en effet « os de ossibus, caro de carne ».

5. Cogitationes justorum judicia : et consilia impiorum fraudulenta.

6. Verba impiorum insidiantur sanguini : os justorum liberabit eos.

7. Verte impios, et non erunt; domus autem justorum permanebit.

9. Doctrina sua noscetur vir : qui autem vanus et excors est, patebit contemptui.

9. Melior est pauper et sufficiens sibi, quam gloriosus et indigens pane.

Eccli. 10, 30.

5. Les bons pensent à ce qui est juste, et les impies songent à ce qui peut tromper.

6. Par leurs paroles les impies s'efforcent de verser le sang; la bouche des justes les délivrera.

7. Retournez les impies, et ils ne seront plus, mais la maison des justes demeurera.

8. C'est à la doctrine qu'on connaît l'homme; mais celui qui aime la vanité et manque de sens, sera en butte au dédain.

9. Mieux vaut un pauvre qui se suffit, qu'un glorieux qui manque de pain

---

Gen., II, 23. LXX : « comme le ver dans le bois, ainsi la femme malicieuse détruit l'homme ». Job., XLI, 18.

5. — *Judicia*, Héb. : ce qui est juste, le droit. — *Fraudulenta*, Héb. : fraus. Chacun se préoccupe du but qu'il veut atteindre : Trahit sua quemque voluptas.

6. — *Insidiantur sanguini*, I, 11. Ce sont leurs paroles de mensonge, de calomnie et de faux témoignage qui mettent en péril la vie du prochain. — *Eos*, les justes eux-mêmes, et ceux que menacent les méchants. C'est ainsi que plus tard Suzanne fut délivrée par Daniel.

7. — *Verte impios*, faites faire un tour aux impies, laissez-leur le temps de se retourner, et déjà ils ne sont plus. C'est une locution proverbiale marquant une chose qui se fait promptement, comme nous dirions en français : en un tour de main, les impies disparaissent, x, 25; Job., xx, 5. « Verte, id est, circumage impium, aut in orbem gyra. Tam cito impius perit atque esse desinit, quam cito volvitur in gyrum, id est, non longiori spatio permanebit, quam est id quo gyrus absolvitur. » Salazar. Le même auteur cite ce trait d'un philosophe à qui l'on demandait d'exprimer la brièveté de la vie, et qui se contenta de tourner sur lui-même. LXX : de quelque côté que l'impie se tourne, il est perdu.

8. — *Doctrina sua*. Héb. : « selon la face, c'est-à-dire, selon la mesure de son intelligence, l'homme sera loué, et l'homme au cœur pervers sera méprisé. » On connaît l'homme à l'intelligence, non point seulement telle qu'il l'a reçue de Dieu, mais telle qu'il l'a perfectionnée par l'éducation et la pratique de la vie. C'est ainsi son esprit, et la doctrine qui en procède, qui font la valeur de l'homme. Cette pensée a été exprimée dans un discours célèbre : « le style suppose la réunion et l'exercice de toutes les facultés intellectuelles... le style est l'homme même. » Οἷος ὁ λόγος, τοιοῦτος ὁ τρόπος. Platon.

9. — *Pauper*, נקלה, *niqueleh*, l'homme de peu d'importance, comme I Reg., XVIII, 23. — *Sufficiens sibi*, ועבד לו, *vehebed lo*, mot à mot : « et servus ipsi ». Ce *servus* est-il un qualificatif du sujet, ou un personnage différent? Plusieurs auteurs s'arrêtent à cette seconde hypothèse, Roseum., Bertheau et Delitzsch qui s'efforce de la justifier au moyen du texte; ils ont pour eux Chald. Targ. et Venet. Le premier besoin de l'oriental d'une certaine aisance, comme du Grec et du Romain, ajoute Fleischer, c'était un esclave. Il est bien préférable cependant de rapporter ce mot au sujet lui-même, comme l'ont fait LXX, δουλεύων ἑαυτῷ, Syr. Symm. Vulg. les interprètes juifs, et parmi les modernes, Boss. Ewald, Zœckler, etc. Le texte peut fort bien s'entendre dans ce sens, surtout si, avec Ewald et quelques autres, on modifie la ponctuation massorétique, *hebed* en *hobed*, « ministrans », ce qui du reste n'est pas nécessaire. Le parallélisme demande ce sens, le ℣. 11 le suppose, et Eccli., x, 30, le reproduit. Quant à l'usage des esclaves chez les Juifs, il était loin d'être aussi général que chez les Romains, et c'est à peine s'ils apparaissent dans les récits domestiques de la Bible à partir de la royauté. — « Satius est suis commodis operam dare, etiamsi ea de causa contemptui apud nonnullos habeatur, quam reipsa egere, et velle nihilominus inter

10. Le juste se préoccupe de la vie de ses animaux, mais les impies ont les entrailles cruelles.

11. Celui qui travaille sa terre sera rassasié de pain, mais celui qui recherche le repos est absolument insensé. Celui qui met son plaisir à boire du vin sans fin, ne laisse que honte dans ses citadelles.

10. Novit justus jumentorum suorum animas; viscera autem impiorum crudelia.

11. Qui operatur terram suam, satiabitur panibus; qui autem sectatur otium, stultissimus est.

Eccli. 20, 36.

Qui suavis est in vini demorationibus, in suis munitionibus relinquit contumeliam.

---

divites censeri. » S. Basil. LXX opposent l'ἀτιμίαν de celui qui travaille, à la τιμὴν du glorieux indigent.

10. — *Novit.* La connaissance est mise ici pour le soin. Le juste se rend compte de ce qu'il faut aux animaux, et il le donne. Le verbe est employé dans ce sens, Ps. I, 6. LXX : οἰκτείρει, le juste a pitié. — *Animas*, נפש, *nefesh.* Ce mot désigne ici l'âme animale. Gen., I, 24, la vie, la sensibilité, l'état dans lequel on se trouve, Ex., XXIII, 9. Cfr. Delitzsch, Psych. bibl. IV, 6. La législation mosaïque, inspirée par Celui qui aime tout ce qu'il a fait, Sap., XI, 25, et qui prend soin de tous les êtres, Ps. XXXVII, 7; Jonas, IV, 11, avait montré une sollicitude particulière à l'endroit des animaux. Ainsi, elle assurait leur repos, Deut., V, 14, elle défendait d'atteler à la même charrue l'âne et le bœuf plus fort que lui, Deut., XXII, 10, de lier la bouche au bœuf pendant qu'il foulait le blé, Deut., XXV, 4, de cuire le chevreau dans le lait de sa mère, Ex., XXV, 19, de retenir l'oiseau qui couvait ses petits, Deut., XXII, 6, etc. Ces recommandations avaient pour but d'empêcher la cruauté de s'emparer du cœur de l'homme; car lorsqu'on l'exerce contre les animaux, on n'est pas éloigné de la faire sentir à ses semblables. Toutefois une raison plus profonde avait, ce semble, guidé le législateur. Appelé à verser souvent le sang des animaux dans les sacrifices prescrits par la loi cérémonielle, l'hébreu eût pu contracter l'habitude de faire peu de cas de la vie de ces victimes, et dès lors, ces immolations eussent perdu, à ses yeux, de leur symbolisme mystérieux. Il importait donc, qu'à part les nécessités de sa subsistance, l'homme respectât la vie de ces animaux, jugée digne d'être substituée à la sienne, dans les sacrifices offerts à Jehova. Dans la loi nouvelle, la bonté du chrétien doit aussi se répandre sur tous les êtres de la création; on se rappelle l'amour que S. François d'Assise portait aux animaux, comment il délivrait les agneaux qu'on menait à la boucherie, comment il faisait donner du miel et du vin aux abeilles pour les empêcher de souffrir, etc. — *Viscera.* רחמי, *rachamei*, les entrailles, considérées comme le siège de la sensibilité interne, et prises pour cette sensibilité elle-même. L'hébreu doit donc se traduire : « la pitié des méchants n'est que cruauté », comme l'indique le dernier mot qui est au singulier.

11. — *Qui operatur, hobed.* Le premier homme fut placé dans le paradis, même avant son péché. *lehobed.* « ut operaretur. » Gen., II, 15. L'agriculture est ici représentée comme le moyen d'assurer le pain à celui qui est laborieux; c'est en même temps un noble travail, puisqu'il fut institué par Dieu même pour l'usage de l'homme innocent. Qui n'a encore dans la mémoire les beaux vers de Virgile : Georg., II, 458 :

> O fortunatos nimium, sua si bona norint
> Agricolas quibus ipsa, procul discordibus armis
> Fundit humo facilem victum justissima tellus.

Otium, ריקים, *reikim*, LXX, μάταια. Aq. Theod. : κενά, inania et vana, ce qui est le sens de l'hébreu, bien mieux que Symm. : ἀπραγίαν, et Vulg. Du reste, ne s'occuper que de futilités, est une des formes de la paresse. C'est à tort que Umbreit et Bertheau donnent à ce mot le sens de personnes : les méchantes gens, comme Matth., V, 22 : *raca.* Le parallélisme s'y oppose. — *Qui suavis est.* Ce verset n'est que dans les LXX : ὃς ἐστιν ἡδύς, celui qui est content, qui se plaît dans les réunions où l'on boit du vin, laissera la honte dans les citadelles, ὀχυρώμασι, c'est-à-dire, dans les villes, les maisons qu'il possède, commande ou défend. « Utcumque se munivit, patebit contumeliæ. » Boss. — *Contumeliam.* Is., XXVIII, 6; Hab., II, 16. Cette honte est parfois la défaite et la mort : Holopherne était dans le sommeil de l'ivresse quand Judith le tua, Jud., XIII, 4. Baltassar était plongé dans les orgies quand sa ville fut prise. Dan., V. C'est à la faveur de semblables débauches que les Grecs envahissent la ville de Troie :

> Invadunt urbem somno vinoque sepultam. En. II, 265.

Ce détail, dans la fiction de Virgile, était un trait de mœurs obligé. Ces places fortes peuvent s'entendre aussi de ce qu'il y a de

12. Desiderium impii munimentum est pessimorum, radix autem justorum proficiet.

13. Propter peccata labiorum ruina proximat malo : effugiet autem justus de angustia.

14. De fructu oris sui unusquisque replebitur bonis, et juxta opera manuum suarum retribuetur ei.

15. Via stulti recta in oculis ejus ; qui autem sapiens est, audit consilia.

16. Fatuus statim indicat iram suam : qui autem dissimulat injuriam, callidus est.

12. Ce que désirent les impies, c'est l'affermissement des méchants, mais la racine des justes s'étendra.

13. C'est à cause des péchés de ses lèvres que la ruine menace le méchant, mais le juste échappera aux maux pressants.

14. C'est du fruit de sa bouche que chacun recueillera les biens, et il lui sera payé selon les œuvres de ses mains.

15. La voie de l'insensé est droite à ses yeux, mais le sage écoute les conseils.

16. L'insensé manifeste sur le champ sa colère, mais celui qui dissimule l'injure est habile.

---

plus élevé et de plus noble dans l'homme, sa raison, son cœur, sa volonté, que l'ivresse lui fait perdre en le mettant au niveau de la bête. « Ebrietas fomentum libidinis, ebrietas incentivum insaniæ, ebrietas venenum sapientiæ. Hæc sensus hominum mutat et formas, per hanc fiunt ex hominibus equi adhinnientes ». S. Ambr. de Elia et jejun. 16.

12. — *Desiderium,* le méchant désire que ses pareils s'affermissent, afin de profiter lui-même de leurs méfaits. — *Munimentum* Héb. : מצוד. *metsod,* que les uns ont traduit comme Vulg., Rosenm, Maurer ; d'autres : filet, Ewald, Bertheau. Le sens le plus plausible est : appetit improbus capturam malorum. Les méchants se nuisent entre eux dans le partage des dépouilles du crime, et ils désirent mutuellement leur perte, afin de satisfaire leur jalousie et leur cupidité. Le sens de Vulg. et celui de l'hébreu sont ainsi plutôt relatifs qu'opposés. Le méchant désire d'abord l'élévation de ses pareils, pour grandir à leur ombre, puis quand il se sent fort, il désire leur abaissement afin de jouir et de dominer seul : de là les luttes intestines qui diviseront éternellement toute société réunie en vue du mal. Rosenmüller suppose avec quelque raison, que le verset précédent des LXX n'est qu'une corruption de ce premier membre ; à la place de חמד, *chamad,* appetit, on aurait lu : חמר, *chemer,* vinum, et l'on aurait entendu *metsod* dans le sens de lieu fortifié, qu'il a en effet. Avec ces quatre mots, vinum, improbi, munimentum, malum pris dans un de ses effets, contumelia, on aurait composé une glose introduite ensuite dans le texte. — *Proficiet.* יתן, *itten,* edet, sc. quod radix edere solet, stirpem, ramos, etc. Venet. : ῥίζα δικαίων δώσει : LXX, ἐκ ὀχυρώμασι, in munitionibus, c'est-à-dire : immota erit. XI, 28.

13. — *Propter peccata,* Héb. : « dans l'iniquité des lèvres est un piége mauvais ». Ce piége menace le méchant lui-même. Ps., IX, 16. Le juste évite le malheur, parce qu'il a la sagesse de ne point le désirer aux autres. LXX ajoutent : « celui qui voit doucement obtiendra miséricorde, et celui qui fréquente les portes maltraite les âmes », c'est-à-dire, celui qui a l'œil doux, qui est miséricordieux, obtiendra miséricorde, et celui qui court aux portes de la ville par curiosité, ou pour y soutenir des procès, opprime les âmes par la médisance ou la calomnie.

14. — Ce verset se rapporte au jugement de Dieu, où il sera rendu à chacun selon ses œuvres, parmi lesquelles les paroles auront une si grande place, Is., III, 10, 11 ; Matt., XII, 37.

15. — *Via stulti.* L'insensé porte son conseil dans sa tête, le sage n'est point sage à ses propres yeux, III, 7 ; Eccli., XXXII, 24 ; Tob., IV, 19. « Dum docti et sapientes magis putari quam esse concupiscunt, ideo alios audire detrectant. At sapientes sunt humiles sciuntque in propriis facile quemlibet falli, nec ambiunt haberi, sed esse sapientes : idcirco libenter alios audiunt, imo consulunt. Alii enim sincerius de nobis rebusque nostris judicant, quam nos ipsi. Nos enim in nostris excæcat amor proprius ». S. Aug. Ep. 174.

16. — Héb. : « l'insensé, le jour même, sa colère est connue, au contraire l'homme habile cache l'ignominie » dont il a été l'objet. Il y a un proverbe hébreu ainsi conçu : *bakis, bakos, bakahas,* à la bourse, à la coupe, à la colère ; par là en effet on distingue la libéra-

17. Parler de ce que l'on sait est une garantie de justice, mais quand on ment, on est un témoin trompeur.

18. Tel promet, qui ensuite est percé par le glaive de sa conscience; mais la langue des sages est une source de santé.

19. La bouche véridique sera à jamais constante, mais le témoin précipité se fait une langue mensongère.

20. La tromperie est dans le cœur de ceux qui méditent le mal, mais ceux qui forment des conseils de paix auront la joie avec eux.

21. Quoi qu'il lui arrive, le juste

17. Qui quod novit loquitur, index justitiæ est : qui autem mentitur, testis est fraudulentus.

18. Est qui promittit, et quasi gladio pungitur conscientiæ : lingua autem sapientium sanitas est.

19. Labium veritatis firmum erit in perpetuum : qui autem testis est repentinus, concinnat linguam mendacii.

20. Dolus in corde cogitantium mala ; qui autem pacis ineunt consilia, sequitur eos gaudium.

21. Non contristabit justum quid-

---

lité de l'avarice, la sobriété de l'intempérance, la sagesse de la sottise. — *Qui dissimulat,* celui qui cache l'injure, qui n'y fait pas attention. — *Callidus*, cette habileté est une vertu. « Que si étant piqués et mordus par les médisants et ennemis, nous devenons fiers, enflés et dépités, c'est signe que nos humilités et douceurs ne sont pas véritables et franches, mais artificieuses et apparentes. » S. Fr. de Sales. Introd., III, 8.

17. — « Testem veracem a falso secernit ». Bossuet. *Qui quod novit*, Héb. : celui qui profère la vérité exprimera ce qui est juste, LXX : ἐπιδεικνυμένην πίστιν, ce qui est démontré digne de foi. Le témoignage véridique consiste à mettre d'accord ses paroles avec sa pensée ; la justice peut se baser sur un pareil témoignage.

18. — *Et qui promittit,* בוטה, *boteh,* parler à tort et à travers pour s'engager et promettre, Levit., V, 4 ; Num., XXX, 7-9, d'où le sens restreint de la Vulgate. Cfr. le grec βατταρίζειν et βαττολογεῖν, bavarder sans fin, et βάττος, le bavard qui se répète sans cesse.

Batte, tacenda ultro loqueris, veniamque precaris :
Vishe tibi venia nil opus esse? Tace. Owen. Epigr.

Heb. : « est effutiens quasi confusiones gladii », tel laisse échapper des paroles qui sont comme les blessures d'un glaive. LXX : il en est qui en parlant blessent comme des glaives. « Parler et offenser, pour certaines gens, est précisément la même chose ; ils sont piquants et amers ; la raillerie, l'injure, l'insulte leur découlent des lèvres ». La Bruyère, De la société. — *Conscientiæ*, « dum promissorum immemor, a conscientia reprehenditur ». Bossuet. Ce mot est ajouté par la Vulgate pour préciser le sens qu'elle adopte. Telles promesses percent le cœur par le remords, si on ne les accomplit pas, par la douleur, si on les accomplit, comme il arriva pour Jephté, Judic. XI. 35, pour Hérode, Matt., XIV. 9. Eccle., V, 1. — *Sanitas est.* Au lieu de faire des blessures, la langue du sage guérit celles qu'on a reçues.

19. — *In perpetuum.* Cette constance s'applique surtout aux paroles de la vérité même. Ps., CXVI, 2 ; Matt., XXIV, 35 LXX : « les lèvres véridiques rendent témoignage », ce qui suppose la leçon *ked*, témoignage, au lieu de *had*, perpétuité. — *Qui autem testis,* le témoin improvisé, irréfléchi, parlant à la légère. Sic LXX. Héb. : « mais la langue de mensonge n'est que pour un clin d'œil ». On s'aperçoit vite de la fausseté de ses paroles. Dans ce second membre, LXX et Vulg. ont pris *had*, usque, dans le sens de *ked*, témoin. Les Juifs avaient un proverbe reposant sur la forme des lettres des deux mots vérité et mensonge : אמת *emet*, la vérité a les pieds carrés et solides, שקר, *sheker*, le mensonge les a pointus et instables. De même le proverbe araméen : *kosheta kaei, shikera lo kaei*, la vérité se tient, le mensonge ne se tient pas.

20. *Cogitantium*, Héb. : machinantium. Ils ont dans le cœur la fourberie et, par conséquent, la douleur et le trouble. Job., XV, 35 ; Ps., VII, 15. — *Qui autem,* Héb. : « à ceux qui conseillent la paix est la joie ». Matt., V, 9.

21. — « Ille mœret et deflet, si sibi mali sit in sæculo, cui bene non potest esse post sæculum, cujus vivendi fructus omnis hic capitur, cujus hic solatium omne finitur, cujus caduca et brevis vita hic aliquam dulcedinem computat et voluptatem, quando istinc exces-

quid ei acciderit : impii autem replebuntur malo.

22. Abominatio est Domino labia mendacia : qui autem fideliter agunt, placent ei.

23. Homo versutus celat scientiam : et cor insipientium provocat stultitiam.

24. Manus fortium dominabitur : quæ autem remissa est, tributis serviet.

25. Mœror in corde viri humiliabit illum, et sermone bono lætificabitur.

26. Qui negligit damnum propter

n'en sera point contristé, mais les impies seront accablés de maux.

22. Les lèvres menteuses sont en abomination au Seigneur, mais ceux qui agissent sincèrement lui plaisent.

23. L'homme habile cache sa science, et le cœur des insensés affiche la sottise.

24. La main des forts dominera, mais celle qui est indolente sera assujettie au tribut.

25. Le chagrin qu'il a au cœur décourage l'homme, mais une bonne parole le réjouit.

26. Celui qui, à cause de son ami,

---

serit, pœna jam sola superest ad dolorem. Cæterum nullus iis dolor est de incursione malorum præsentium, quibus fiducia est futurorum bonorum... Per ipsa quæ nos cruciant et fatigant, probari et corroborari nos scimus et fidimus ». S. Cypr. Lib. ad Demetrian. 18. Heb. : « il n'arrivera point au juste כל־און, *col-aven* », ce qui peut s'entendre du mal moral : LXX, « ce qui est injuste ne plaira pas au juste », Syr. Chald. Bertheau Zœckler, et préférablement, du mal physique : « il n'arrivera au juste aucune douleur ». Vulg. Delitzsch ; d'ailleurs on ne doit prendre aucune de ces deux pensées dans un sens absolu. Le juste n'est pas exempt de péché tant qu'il est *in via* : « in multis offendimus omnes ». Jacob. III, 2 ; et il n'est pas à l'abri de l'épreuve, mais pour lui, la paix du Seigneur lui fait mépriser toute douleur. Philip. IV, 7. — *Malo*, le mal et le malheur, conséquence du mal.

22. — XI, 20. *Fideliter*, LXX : ὁ δὲ ποιῶν πίστεις.

23. — *Celat scientiam*, X, 14. « Celui qui ne sait rien croit enseigner aux autres ce qu'il vient d'apprendre lui-même ; celui qui sait beaucoup pense à peine que ce qu'il dit puisse être ignoré, et parle plus indifféremment. » La Bruyère, De la Société. On peut cacher sa science par modestie, et aussi par prudence, comme le suppose le proverbe. — *Provocat*, il parle à tout propos, et ne peut donner que ce qu'il possède, la sottise. LXX : « l'homme prudent est le siége de l'intelligence, et le cœur de l'insensé est en butte aux malédictions. » *Kisseh*, trône, a été substitué à *koseh*, il cache.

24. — *Fortium*, Héb. *charoutsim*, X, 4, strenuorum, Théod. ἀνδρείων, LXX : ἐκλεκτῶν, des hommes d'élite. — *Tributis serviet*, la main paresseuse, qui n'aura pas voulu travailler pour elle-même, travaillera pour les autres, XI, 29. LXX : « les trompeurs seront mis au pillage » ; c'est le second sens de רמיה, *remiah*, qui signifie indolence, et aussi tromperie. Ce proverbe fait allusion à ce qui se passait dans les anciennes monarchies orientales, où les conquérants asservissaient les vaincus à payer tribut. Les Israélites rendirent ainsi tributaires les Chananéens qui restèrent au milieu d'eux, Jos., X, 16 ; Judic., I, 30-33 ; Salomon lui-même avait réduit à cette condition les nations idolâtres qui habitaient dans les limites de sa domination. III Reg., IX, 21. Plus tard, ce fut aux Juifs à devenir tributaires à leur tour, Thren., I, 1.

25. — *Mœror*. Héb. : « le souci dans le cœur de l'homme l'abaisse » ; ישחנה, *iashchennah* présente une double anomalie grammaticale ; ce verbe est au masculin, bien que son sujet, souci, soit féminin en hébreu, et le suffixe qui sert de complément est au féminin, tandis que cœur, auquel il se rapporte est au masculin. *Leb*, cœur est ici mis pour *nefesh*, âme dont le genre a prévalu, et peut-être le sujet était-il un mot masculin, comme le font supposer les versions. Le souci décourage le cœur, paralyse son action. LXX, Syr, et Targ. donnent pour cause à ce découragement : φοβερὸς λόγος, la parole terrible, c'est-à-dire, la réprimande faite à contre-temps, le reproche injuste, la mauvaise nouvelle, etc. — *Sermone bono*, LXX : une bonne nouvelle le réjouit.

26. — *Qui negligit damnum*, יתר, *iater*, mot dont le sens est très-controversé. On lui a donné 1° le sens de supériorité : « prætantior proximo justus ». Chald. Rosenn. 2° le sens d'abondance, au passif, πεπερίττευται, Venet. ou à l'actif : περισσεύων τὸν πλησίον, il est dans l'a-

s'inquiète peu d'éprouver un dommage, est juste, mais le chemin des impies les trompera.

27. Le trompeur ne fera point de profit, tandis que les biens du juste auront le prix de l'or.

28. Dans le sentier de la justice est la vie, mais le chemin détourné conduit à la mort.

amicum, justus est : iter autem impiorum decipiet eos.

27. Non inveniet fraudulentus lucrum; et substantia hominis erit auri pretium.

28. In semita justitiæ, vita : iter autem devium ducit ad mortem.

---

bondance, ou il enrichit autrui; 3° le sens d'abandon, qu'ont choisi Vulg. et R. Salomon. Ce sont là en effet les différentes acceptions du verbe *iatar*, « reliquus esse, abundare, excellere ». Les modernes préfèrent une interprétation qui satisfait bien mieux le parallélisme; ils font venir le mot de תור, *tour*, à l'hiphil *ioter*, signifiant : *circumducere*. Le sens est alors : le juste conduit son ami. C'est ce que porte Syr. mais au figuré : le juste donne un bon conseil à son ami. Le mot suivant, מרעהו, *merehehou*, fait encore difficulté. Les uns le décomposent en *me rehehou*, plus quam amicus, pour l'adapter au premier sens de *iater*. Hitzig et Delitzsch lisent : *mirehehou*, son pâturage : le juste suit son pâturage, comme un agneau docile qui ne s'écarte point du chemin de la vie. Enfin d'autres gardent *merehehou*, son ami, leçon consacrée par les anciens et par les massorètes. Les LXX ont évité la difficulté : « le sage qui est juste sera ami de lui-même, mais le malheur poursuivra le pécheur, et la voie des impies les perdra », ce qui est une paraphrase. Sur le sens de la Vulg. qui marque le dévouement envers ceux qu'on aime, Cfr. Joan., xv, 13. « Detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum..... Sed in spiritualibus, non debet homo pati detrimentum peccando, ut proximum liberet a peccato. » S. Thom. 2ª 2æ, xxvi, 4.

27. — *Non inveniet*. L'image est bien plus frappante en hébreu. Le verbe יחרך, *iacharok*, qui est un ἅπ λεγ. a été traduit de trois manières : l'indolent n'atteindra point le gibier, LXX, Syr., Zœckler; il ne fera pas cuire le gibier, Corn. Bertheau et surtout les docteurs juifs, par comparaison avec le terme chaldéen employé Dan., iii, 27. (Vulg. 94.) Enfin : l'indolent ne fera pas lever le gibier, Delitzsch, par rapprochement avec l'arabe *charak*, κινεῖν τὴν θήραν, lever le gibier. Les trois traductions sont indifférentes au sens général du proverbe. — *Fraudulentus*, même mot que ℣. 24, signifiant indolent et trompeur. — *Et substantia*, Héb. : « l'activité est pour l'homme un bien précieux », ou : « les biens précieux sont à l'homme actif », ou : « la richesse de l'homme actif est précieuse. » חרוץ, *charouts*, qui signifie homme actif, strénuus, et or, a été pris dans ce dernier sens par la Vulgate. LXX : « un homme pur est une richesse précieuse », pur comme l'or, intégre, sincère.

28. — *Devium*, נתיבה, *netibah*, le chemin battu. La Vulg. a donné à ce mot un sens défavorable pour l'accomoder à son interprétation du second membre du verset. — *Ad mortem*, LXX : εἰς θάνατον. Heb. : אל־מות, *al-mavet ; al*, non point avec un *ségol*, comme ont lu LXX, Vulg. Zœckler, ce qui fait de ce mot un synonyme de *ad*, *versus*, mais avec un *patach*, ce qui en fait une négation. Ainsi ont écrit les massorètes, ainsi ont compris les principaux interprètes du texte grammatical, Rosenm., Bertheau, Delitzsch, etc. Ces deux mots signifient donc : non-mors, immortalitas. Cfr. Ps. xlvii, 15. Le sens est ainsi indubitable : « sur la voie de la justice est la vie, et le chemin de son sentier est l'immortalité. » Le pronom féminin n'est point exprimé, il est vrai, par le *mappik* qui devrait être dans le ה de *netibah*, mais le *kéri* des massorètes le suppose avec raison; il pourrait du reste demeurer sous-entendu, sans nuire au sens. Ce qui confirme cette interprétation, c'est que les versions anciennes qui ne l'ont point reçue, ont été obligées de prêter à *netibah* un sens que n'a point ce mot. LXX : μνησικάκων. Vulg. : « devium ». Nous avons donc dans ce texte un témoignage invincible de la foi de l'auteur des Proverbes à l'immortalité de l'âme, puisque nous trouvons ici non plus seulement la doctrine, mais le mot même d'immortalité; témoignage d'autant plus irrécusable que les hébraïsants qui le reconnaissent ne sont pas tous exempts de tendances rationalistes. Voir M. Vigouroux. La Bible, etc. ℣. 2, p. 443.

CHAPITRE XIII

Docilité (℣. 1). — Garde de la langue (℣℣. 2-3). — Le paresseux (℣. 4). — Justice et impiété (℣℣. 5-6). — Richesse et pauvreté (℣℣. 7-8). — Justice, sagesse, travail (℣℣. 9-11). — Espérance, (℣. 12). — Conséquence des paroles (℣℣. 13-14). — Sagesse et sottise (℣℣. 15-21). — Les biens des justes et des injustes (℣℣. 22, 23-25). — La correction (℣. 26).

1. Filius sapiens, doctrina patris: qui autem illusor est, non audit cum arguitur.

2. De fructu oris sui homo satiabitur bonis : anima autem prævaricatorum iniqua.

3. Qui custodit os suum, custodit animam suam : qui autem inconsideratus est ad loquendum, sentiet mala.

4. Vult, et non vult piger : anima autem operantium impinguabitur.

1. Le fils sage est le fruit de la doctrine paternelle, mais celui qui est moqueur, n'écoute point quand on le reprend.

2. C'est du fruit de sa bouche que l'homme sera comblé de biens; mais l'âme des prévaricateurs est inique.

3. Qui garde sa bouche, garde son âme; mais celui qui est inconsidéré dans ses paroles souffrira bien des maux.

4. Le paresseux veut et ne veut pas; mais l'âme de ceux qui travaillent sera dans l'abondance.

3° Par rapport à l'usage des biens temporels et de la parole de Dieu considérée comme le plus grand bien, XIII.

CHAP. XIII. — 1. — Le premier membre est elliptique. On pourrait y sous-entendre le verbe du second membre : le fils sage écoute la discipline de son père. LXX : ὑπήκοος πατρί. Il est plus simple toutefois de ne rien sous-entendre, et de s'en tenir à la traduction de la Vulgate : le fils sage est la discipline de son père, c'est-à-dire, le résultat de cette discipline. Le père ainsi se survit dans son fils, comme Martial l'exprime dans une épigramme :

> Sed lugere nefas : nam qui te, Prisce, reliquit
> Vivit, qua voluit vivere parte magis.

Doctrina. Heb. : la discipline, l'éducation. — *Illusor*, I, 22, celui qui se rit de la vertu et de la piété filiale.

2. — *De fructu*, XII, 14. Ces fruits se recueillent déjà dès cette vie : « Senectus eorum qui adolescentiam suam honestis artibus instruxerunt, et in lege Domini meditati sunt die ac nocte, ætate fit doctior, usu tritior, processu temporis sapientior, et veterum studiorum dulcissimos fructus metit. » S. Hier. Ep. 52, ad Nepot. 3. — *Anima*. Héb. : « mais le désir des méchants est la violence. » Ici *nefesh* est pris dans le sens de désir, convoitise, comme Ps. XXVI, 12, bien que toutes les anciennes versions aient traduit littéralement : « l'âme des méchants (sera rassasiée) de violence ». LXX : « les âmes des transgresseurs périront avant le temps, ἄωροι. » L'injustice, dont les méchants menacent les autres, retombera sur eux pour les accabler, X, 6.

3. — *Qui custodit*, Jacob., I, 26. « Que l'on fait de grandes pertes par le manquement d'intérieur! que l'habitude à tant parler cause de grandes omissions du bien et fait tomber dans de grands maux!... On fait des pertes déplorables par le défaut de silence... Votre avancement ne dépend point de traiter avec les créatures; persuadez-vous plutôt, comme il est vrai, qu'il est attaché à parler peu aux hommes et beaucoup à Dieu... comme Jésus Christ est votre modèle, voyez l'exemple qu'il vous en donne pendant sa vie : chose admirable, que l'on ne nous ait pu dire qu'une seule parole qu'il ait dite durant trente ans, qui fut lorsque sa mère le cherchait. » Boss., troisième Exhortation aux Urselin. — *Inconsideratus*, פשק, *pasaq*, écartant les lèvres jusqu'à les rompre. — *Sentiet mala*. Héb. : la ruine sera sur lui. Ps. CXL, 3.

4. — Héb. : « cupit, et nihil desiderium ejus, piger. » Comme au ℣. 2, *nefesh* est employé deux fois dans le sens de désir.

5. Le juste déteste la parole mensongère; mais l'impie attire la confusion sur les autres et sur lui-même.

6. La justice garde la voie de l'innocent; mais l'impiété cause la chute du pécheur.

7. Tel paraît riche qui n'a rien; et tel semble pauvre, qui a d'abondantes richesses.

8. La rançon de l'âme d'un homme est sa richesse; mais celui qui est pauvre n'est pas même sujet à la menace.

5. Verbum mendax justus detestabitur: impius autem confundit, et confundetur.

6. Justitia custodit innocentis viam: impietas autem peccatorem supplantat.

7. Est quasi dives, cum nihil habeat: et est quasi pauper, cum in multis divitiis sit.

8. Redemptio animæ viri, divitiæ suæ: qui autem pauper est, increpationem non sustinet.

LXX : « tout paresseux est dans les désirs. » Il y a une chose qu'il veut, le résultat, et une autre qu'il ne veut pas, la peine pour y arriver. « In desideriis est omnis anima otiosi, quod videlicet semper aliquid agendum sit, ne ager pectoris nostri, cessante manu, malarum cogitationum sentibus oppleatur. » S. Hier. in Ezech., XVI, 49. — *Impinguabitur*, XI, 25, LXX : ἐν ἐπιμελείᾳ, « les mains des hommes courageux sont en occupation. » Au sens spirituel : « Recte pigri vocabulo denotatur, qui vult regnare cum Domino, et non pati pro eo; delectant præmia cum pollicentur, deterrent certamina cum jubentur... Certe anima operantium impinguabitur, quia qui piis pro Deo laboribus insudant, cœlesti et immarcessibili post labores corona donabuntur. » Beda.

5. — *Verbum*, דבר, *debar*, dans son sens le plus général, comme πρᾶγμα. Cfr. Ps. XL, 9. Du reste, l'action trompeuse ne va pas sans la parole trompeuse, selon le proverbe : Ostende mihi mendacem, ostendam tibi furem. — *Impius*, Héb. : « l'impie procure la honte et la confusion », expression que les versions anciennes, et Is., LIV, 4, entendent au passif, mais qui peut avoir aussi le sens actif : le méchant est la honte de ceux qui l'ont élevé ou qui sont en rapport avec lui. LXX : l'impie sera confondu, et n'aura point liberté de parler.

6. — XI, 5. *Innocentis*, Héb. : « l'innocence de la voie », l'abstrait pour le concret. — *Supplantat*, l'injustice renverse le pécheur. LXX ont pris à tort חטאת, *chattat*, pécheur, pour sujet : « le péché rend les impies méchants. »

7. — Héb. : « tel se fait riche, qui n'a rien, et tel se fait pauvre avec beaucoup de richesses. » Le sens de ce proverbe, tel qu'on l'entend généralement, est qu'il ne faut pas se fier aux apparences. L'un simule la richesse, comme le glorieux indigent, XII, 9, XI, 24, l'autre simule la pauvreté, comme l'avare. Le proverbe est aussi appliqué aux richesses spirituelles, opposées aux biens temporels. On peut être riche devant les hommes, et pauvre devant Dieu, et réciproquement. Luc, XVI, 20. « Qui est in statu peccati mortiferi, etsi absque fine divitiis, honoribus, imperiis et regnis cumulatur, miserrimus est, nec unquam ei, qui in statu naturæ innocenter vivit, felicitate comparari poterit. » Lessius, de Perf. div. XII, 73. Quant à la pauvreté matérielle : « Semper dives est christiana paupertas, quia plus est quod habet, quam quod non habet. Nec pavet in isto mundo indigentia laborare, cui donatum est, in omnium rerum Domino, omnia possidere. » S. Leo. S. in Quad. 2. La Bruyère remarque aussi que « le pauvre est bien proche de l'homme de bien ». Des biens de Fort.

8. — Le riche peut racheter sa vie à prix d'argent, soit quand il est condamné en justice, Ex., XXI, 30, ce qui d'ailleurs n'était pas ordinairement permis, Num., XXXV, 31, soit quand il tombe aux mains des brigands, I, 11-14, ou des conquérants, mais s'il rachète sa vie, il perd sa richesse. Le pauvre au contraire, est à l'abri des menaces, parce qu'en définitive, c'est plutôt à la bourse qu'à la vie qu'on en veut d'ordinaire, et comme le marque un proverbe bien connu : où il n'y a rien, le roi perd ses droits. Cfr. le mot de Juvénal :

> Cantabit vacuus coram latrone viator. Sat. 4, x, 19.

Les Pères font l'application spirituelle de cette sentence au bon usage des richesses, et aux avantages de la pauvreté. « Est redemptio animæ misericordia. Redemptio enim animæ hominis divitiæ ejus sunt, quibus utique fit misericordia, quæ sumptu paupers juvat. » S. Ambr., in Ex., XXX. La pauvreté est un moyen de posséder Dieu uni-

9. Lux justorum lætificat : lucerna autem impiorum extinguetur.

10. Inter superbos semper jurgia sunt : qui autem agunt omnia cum consilio, reguntur sapientia.

11. Substantia festinata minuetur; quæ autem paulatim colligitur manu multiplicabitur.

12. Spes quæ differtur, affligit

9. La lumière des justes réjouit; mais la lampe des méchants sera éteinte.

10. Entre les orgueilleux ce ne sont que disputes; mais ceux qui ne font rien qu'avec conseil sont conduits par leur sagesse.

11. La fortune hâtive sera amoindrie, et celle que la main a recueillie peu à peu se multipliera.

12. L'espérance différée afflige

---

quement : « Qui Dominum possidet et cum propheta dicit : Pars mea Dominus, nihil extra Deum habere potest... Habens victum et vestitum, his contentus ero, et nudam crucem nudus sequar. » S. Hier. ad Nepot. Ep. 52, 5.

9. — *Lætificat,* brille joyeusement, IV, 18. C'est la comparaison employée par Notre-Seigneur, Luc., XII, 35; Matt., XXV, 3, etc. « Lucernas ardentes in manibus tenemus, cum per bona opera proximis nostris lucis exempla monstramus. » S. Greg. Hom. 13. — *Extinguetur.* Job., XVIII, 5. « Vide ergo ne lumen quod in te est tenebræ sint. » Luc., XI, 35. LXX : « la lumière brille toujours pour les justes, mais la lumière des impies s'éteint; les âmes trompeuses se perdent dans les péchés, mais les justes ont pitié et compassion. » Ps. XXXVI, 21 ; CXI, 5.

10. — *Inter superbos.* Héb. : « l'orgueil ne donne que querelles. » « Nec mirum si superbia parit dissensionem, hæc enim ejus germana soboles est. » S. Aug. In Ezech. 34. L'égoïsme en effet et, partant, le mépris des autres, est le principe de l'orgueil. La Rochefoucauld, dans la peinture qu'il en fait, remarque « qu'il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait tyrans des autres, si la fortune leur en donnait les moyens. » Maxim., de l'Am. prop. — *Cum consilio.* Héb. : « avec ceux qui se laissent conseiller est la sagesse, » VIII, 2; XII, 15. Le proverbe est antithétique; parmi les orgueilleux, tout le monde veut donner des conseils et des ordres, personne ne veut les écouter, de là les querelles; parmi les sages, on reçoit les conseils et on les suit. LXX : le méchant fait honteusement ce qui est mal, mais ceux qui se connaissent eux-mêmes sont sages.

11. — *Festinata,* מהבל, *mehebel,* la richesse qui provient de la vanité, Aq. : ἀπὸ ματαιότητος, c'est-à-dire, la richesse acquise par des moyens ridicules ou injustes. Théod. : ἀπὸ ἀτμοῦ; Maurer : « ex halitu », car elle n'a pas plus de consistance qu'un souffle. LXX : μετὰ ἀνομίας, par l'iniquité, et par conséquent, comme Symm. Vulg. : « la richesse précipitée »; car, disait Ménandre,

> Nunquum vir æquus dives evasit cito.

Minuetur, elle s'amoindrira, jusqu'à disparaître, selon le proverbe : « Quod cito fit, cito perit. » Boèce dit aussi :

> Sic quod præcipiti via
> Certum deserit ordinem
> Lætos non habet exitus.
> Cons. phil. I, met. 6.

Cfr. I Tim. VI, 9. « L'on porte Crésus au cimetière; de toutes ses immenses richesses que le vol et la concussion lui avaient acquises, et qu'il a épuisées par le luxe et par la bonne chère, il ne lui est pas demeuré de quoi se faire enterrer; il est mort insolvable, sans biens, et ainsi privé de tous les secours. » La Bruyère. Des Biens de Fort. Tacite parle de ces fortunes ambitieuses qui, au temps de Tibère, menaient aux catastrophes : « Festinatio exstimulabat, dum æquales, dein superiores, postremo suasmet ipse spes anteire parat : quod multos, etiam bonos, pessum dedit, qui, spretis quæ tarda cum securitate, præmatura vel cum exitio properant. » Annal. III, 66. — *Quæ autem,* Héb. : « celui qui amasse à la main les augmente. » « Nec piget Salomonem, pro Veteris Testamenti ratione, commendare divitias ad acuendam industriam. » Boss. LXX : la richesse qu'on se hâte d'acquérir par l'iniquité s'amoindrit, mais celui qui s'enrichit par la piété sera comblé : le juste a pitié et prête. Ps. XXXVI, 26.

12. — *Affligit,* Héb. : « la rend malade. » Cette espérance est principalement celle du bonheur futur, Rom., VII, 24, Philip., I, 23. Sainte Thérèse se mourait de ne pouvoir mourir. Santeuil a dû à cette pensée une de ses plus belles inspirations :

> O quando lucescet tuus
> Qui nescit occasum dies!
> O quando sancta se dabit
> Quæ nescit hostem patria.

Cfr. De Imit. Christ. III, 48, 49. — *Lignum vitæ,* la réalisation de l'espérance ramène à

l'âme; le désir qui s'accomplit est un arbre de vie.

13. Dénigrer quelque chose, c'est se créer une obligation pour l'avenir; celui qui respecte le précepte vivra en paix.

Les âmes trompeuses s'égarent dans les péchés; mais les justes sont miséricordieux et compatissants.

14. La loi du sage est une source de vie, pour éviter la ruine de la mort.

15. La bonne doctrine produit la grâce; mais le précipice est dans le chemin de ceux qui la méprisent.

16. L'homme habile fait tout avec conseil; mais l'insensé met sa sottise à découvert.

animam : lignum vitæ desiderium veniens.

13. Qui detrahit alicui rei, ipse se in futurum obligat : qui autem timet præceptum, in pace versabitur.

Animæ dolosæ errant in peccatis : justi autem misericordes sunt, et miserantur.

14. Lex sapientis fons vitæ, ut declinet a ruina mortis.

15. Doctrina bona dabit gratiam : in itinere contemptorum vorago.

16. Astutus omnia agit cum consilio : qui autem fatuus est, aperit stultitiam.

---

la vie. LXX : Meilleur est celui qui commence à venir en aide de tout son cœur, que celui qui se contente de promettre et de donner espérance; le bon désir est un arbre de vie. Jacob., II, 15, 16.

13. — *Qui detrahit.* Héb. : « Celui qui méprise la parole lui sera redevable. » Cette parole est celle de la sagesse, et aussi la parole de Dieu et sa loi; ainsi l'ont entendu les D. D. juifs et d'autres interprètes. Is. LV, 11. Ici Vulg. a pris *dabar* dans son sens général de chose au lieu de parole: le sens n'y gagne point en clarté. — *Timet,* écouter la parole et la mettre en pratique.— *In pace,* הוא ישלם, *hou ieshoullam*, même mot que XI, 31, il lui sera rendu ce qu'il mérite, c'est-à-dire, la récompense. Jansénius explique la Vulg. en ce sens que celui qui parle mal d'une chose, si elle est bonne, mérite châtiment, si elle est mauvaise, s'engage à l'éviter. LXX : celui qui méprise le commandement en sera méprisé, celui qui révère le précepte a la santé de l'âme.

Animæ dolosæ. Ce verset n'est pas dans l'hébreu, c'est celui que LXX ont joint au ℣. 9. Ici, ils portent : « Il n'y aura aucun bien pour le fils trompeur, mais au serviteur sage, les actions seront faciles, et sa route sera rendue droite. » Cette sentence est éclairée par le récit de la situation faite à l'enfant prodigue, et aux serviteurs fidèles de la maison paternelle. Luc., XV, 17.

14. —*Lex,* c'est-à-dire, sa doctrine, X, 11. C'est ainsi que les enseignements et les règles de vie laissés par les saints sont des sources de vie pour ceux qui les suivent. — *Ut declinet,* pour échapper lui-même et faire échapper les autres. — *Ruina,* Héb. : « a laqueis mortis ». La même image est employée par Horace :

Non mortis laqueis expedies caput. Od. III, 18, 8.

Il s'agit ici bien entendu de la mort éternelle, la seule que la sagesse fasse éviter. LXX : l'insensé périt sous les rets.

15. — *Doctrina bona,* Heb. : « Intellectus bonus, l'esprit formé par une bonne éducation produit la grâce », c'est-à-dire, se rend favorables Dieu et les hommes, III, 4. — *Vorago,* Héb. : « le chemin des impies est איתן, *eitan* ». Ce mot signifie ce qui dure, du verbe *itan*, être perpétuel, et s'emploie surtout des eaux qui coulent sans intermittence, Ps., LXXIII, 15 : « fluvios ethan »; Am., V, 24 : « torrens fortis, héb. ethan »; il s'entend, par conséquent, de ce qui a été toujours été tel, de ce que la main des hommes n'a point changé, Deut. XXI, 4 : *el nachal eitan,* une vallée qui n'a jamais été travaillée, inculte, vierge. Il s'agit donc ici d'un chemin inculte, rocailleux, Eccli., XXI, 11; Matt., XIII, 5, et par là même dangereux comme un précipice. Umbreit, s'arrêtant au premier sens, en fait un marécage. Ce chemin contraste en tous cas avec celui du sage : d'un côté la grâce, de l'autre l'aridité et le péril; les méchants en effet prennent plus de peine pour se perdre qu'il n'en faut aux bons pour se sauver. LXX : le bon jugement donne la grâce, et connaître la loi est le propre d'un bon esprit; mais les chemins des contempteurs sont dans la perdition, ἐν ἀπωλείᾳ.

17. Nuntius impii cadet in malum : legatus autem fidelis, sanitas.

18. Egestas, et ignominia ei qui deserit disciplinam : qui autem acquiescit arguenti, glorificabitur.

19. Desiderium si compleatur, delectat animam : detestantur stulti eos qui fugiunt mala.

20. Qui cum sapientibus graditur, sapiens erit : amicus stultorum similis efficietur.

21. Peccatores persequitur malum; et justis retribuentur bona.

17. Le messager de l'impie tombera dans le mal; l'envoyé fidèle est une source de santé.

18. Misère et honte à celui qui abandonne la discipline; celui qui se rend aux réprimandes sera glorifié.

19. Le désir, quand il s'accomplit, fait la joie de l'âme; les insensés détestent ceux qui fuient le mal.

20. Celui qui va avec les sages deviendra sage; l'ami des insensés leur ressemblera.

21. Le mal poursuit les pécheurs; les biens sont réservés aux justes.

---

16. — *Astutus omnia,* Héb. : « omnis astutus », XII, 23. — *Aperit,* expandit, il étale, comme un marchand qui a intérêt à faire voir ce qu'il veut vendre. « C'est une grande misère que de n'avoir pas assez d'esprit pour bien parler, ni assez de jugement pour se taire : voilà le principe de toute impertinence. » La Bruyère. De la Convers.

17. — *Nuntius impii,* Héb. : « le messager impie ». Il tombe dans l'infortune, et y entraîne ceux qui l'ont envoyé; le messager fidèle à son Dieu et à son maître est une cause de prospérité, par sa piété et par sa fidélité. LXX ont lu : *melek,* roi, pour *maleak,* messager : « le roi présomptueux tombera dans le mal, mais le sage messager le délivrera ». Le proverbe avertit les princes que s'ils donnent leur confiance aux impies, ils en subiront les funestes conséquences; le juste seul leur peut être vraiment utile.

18. — *Deserit,* Héb. : detrectat. — *Glorificabitur,* c'est une gloire en effet, et non une humiliation, que de se soumettre aux reproches légitimes. Théodose acquit plus de gloire en acceptant les remontrances de S. Ambroise, que s'il eût forcé les portes de la basilique. LXX : l'éducation enlève l'indigence et le déshonneur, etc.

19. — Cfr. ℣. 12. — *Detestantur,* Héb. : « l'abomination des insensés, c'est de fuir le mal ». Le proverbe est synthétique : il est agréable d'avoir ce qu'on désire; le méchant désire faire le mal pour assouvir ses passions, ce qui contrarie ce désir est donc pour lui une abomination. LXX : « les œuvres des impies sont loin de la science ». La Vulg. fait porter la haine des impies sur ceux même qui font le bien. Sap., II, 12. C'est ainsi que les païens poursuivaient les premiers chrétiens : « Hostes maluistis vocare generis humani potius quam erroris humani ». Tertull. Apol. 38.

Impia pars mundi parti est infesta piorum,
Nec tolerare potest dissimiles animos.
Rideus nolentes opibus præsentibus uti,
Sperantesque sibi credita posse dari.
Sed spernenda hæc sunt populis opprobria sanctis.
S. Prosper sent. 32.

C'est par la fréquentation des sages qu'on apprend la sagesse; ce motif attira la reine de Saba à Jérusalem, III Reg. X. — *Amicus stultorum,* Hebr. : celui qui se lie avec les insensés deviendra méchant ». Venet. : κακωθήσεται LXX : γνωσθήσεται, sera connu; « dis-moi qui tu hantes, je te dirai qui tu es ». Κακοῖς ὁμιλῶν καὐτὸς ἐκβήσῃ κακός, Ménandre. La sagesse païenne donnait les mêmes conseils : « Convictor delicatus paulatim enervat et mollit; vicinus dives cupiditatem irritat; magnus comes quamvis candido et simplici rubiginem suam affricuit : quid tu accidere his moribus credis, in quos publice factus est impetus? Necesse est aut imiteris, aut oderis... Recede in teipsum, quantum potes; cum his versare, qui te meliorem facturi sunt; illos admitte, quos tu potes facere meliores. Mutuo ista fiunt, et homines dum docent, discunt ». Senec. Ep. VII. Excellents conseils, que ne répudierait pas l'auteur le plus chrétien.

21. — *Peccatores.* « Quisquis malus est, male secum est. Torqueatur necesse est, sibi ipsi tormentum est. Ipse enim est pœna sua, quem torquet conscientia sua; fugit ab inimico quo potuerit, a se quo fugiet? » S. Aug. in Ps., XXXVI. La prospérité elle-même est un châtiment pour le pécheur : « Nihil est infelicius felicitate peccantium, qua pœnalis nutritur impunitas, et mala voluntas velut hostis interior roboratur. ». Id. Ep. 138. Ce châtiment

22. L'homme de bien laisse son héritage à ses fils et à ses neveux; mais la richesse du pécheur est réservée au juste.

23. Les fruits sont abondants dans les champs paternels; mais dans d'autres, on amasse sans justice.

24. Celui qui ménage la verge n'aime point son fils; mais celui qui le chérit le corrige constamment.

25. Le juste se nourrit et rassasie

22. Bonus relinquit hæredes filios, et nepotes, et custoditur justo substantia peccatoris.

23. Multi cibi in novalibus patrum; et aliis congregantur absque judicio.

24. Qui parcit virgæ, odit filium suum; qui autem diligit illum, instanter erudit.

Infr. 23, 13.

25. Justus comedit, et replet ani-

---

assuré au vice, et cette récompense promise à la vertu ne sont pas nécessairement donnés en cette vie : c'est dans l'éternité seulement que toute justice sera rendue.

22. — *Hæredes,* Héb. : « le juste laisse son héritage aux enfants de ses enfants, et les possessions du pécheur sont réservées pour le juste. » Job., XXVII, 17. Ce proverbe exprime un fait moral que l'expérience appuie habituellement : les biens honnêtement acquis passent aux héritiers; quant aux richesses mal acquises :

De male quæsitis non gaudet tertius hæres.

23. — *Multi cibi.* Héb. : « les champs du pauvre donnent beaucoup de nourriture, et plusieurs vont à la ruine par l'injustice. » — *In novalibus,* נִיר, *nir,* novale, le champ nouvellement défriché. — *Patrum,* רָאשִׁים, *rashim,* signifie bien les têtes, les ancêtres, mais aussi, les pauvres; c'est le sens que ce mot a ici. Les pauvres qui travaillent leur terre par un labeur assidu, XII, 11, de manière à en faire toujours comme un champ nouvellement défriché. font des récoltes abondantes. — *Et aliis congregantur,* Héb. : יֵשׁ נִסְפֶּה, *iesh nispeh. Iesh* pris à tort par Schultens dans le sens d'opulentia qu'il a VIII, 21, est ici un simple relatif : « est qui ». *Nispeh* de סָפָה, *sapah,* raser, enlever complétement, comme le tourbillon, *soupah,* qui déracine et emporte tout. Ce verbe peut signifier aussi rassembler, augmenter, sens auquel se tient la Vulg. — *Absque,* בְּלֹא, *belo,* ce qui marque non-seulement l'absence, mais la causalité négative : « per absentiam justitiæ. » Le sens est donc : Pendant que le pauvre devient riche en travaillant sa terre, d'autres sont enlevés par l'injustice, et sombrent avec leur fortune, leur honneur, leur vie même. Vulg. fait du verset une antithèse non d'effets, mais de causes; Jansénius la met ainsi en relief : « Multos cibos parant sibi filii ex novalibus patrum suorum, hoc est, si insistant laboribus patrum et eorum diligentiam æmulentur. At sunt alii cibi, qui a plerisque congregantur injusti, sive per fas, sive per nefas. » Du reste, plusieurs manuscrits portent *alii* au lieu de *aliis.* LXX : « les justes font dans la richesse beaucoup d'années, mais les injustes périssent promptement. »

24. — *Instanter erudit, shikar,* chercher le matin, « manicare », par conséquent : *shikaro mousar,* maturat ei castigationem, au matin non de la journée, mais de la vie. Eccli. XXX, 1. La correction a toujours été employée dans l'éducation de l'enfance. Horace décerne l'épithète de *plagosus* à son maître Orbilius, Ep. II, 1. 71. Prudence rappelle un souvenir analogue :

Ætas prima crepantibus
Flevit sub ferulis. Cathemerin. Præf.

S. Augustin, Conf. I, 8, n'a point oublié les corrections dont il était l'objet : « Qui modus coercitionis a magistris artium liberalium et ab ipsis parentibus solet adhiberi, » dit-il en parlant des coups de verge. Ep. 133. ad Marcell. L'enfant ne peut que bien s'en trouver dans la suite de la vie : « Molestus est medicus furenti phrenetico, et pater indisciplinato filio, ille ligando, iste cœdendo, sed ambo diligendo. Si autem illos negligant et perire permittant, ista potius falsa mansuetudo crudelitas est. » Id. Ep. 86. ad Bonifac. D'ailleurs la modération de la part du correcteur est une condition essentielle pour le succès de la correction : « Oderint vitia, in ipsa autem correctione prudenter agant, et ne quid nimis; ne dum cupiunt eradere æruginem, frangatur vas. » Regul. Chrodegang. 25. « L'or et l'enfant gagnent à être battus, » dit Ben-Sira.

25. — Le juste a toujours sa subsistance assurée, parce que son travail est béni de Dieu, et que lui-même se contente de peu. — *Insaturabilis,* בֶּטֶן, *beten,* de le racine *bat.* concave, creux, vide. « Insaturatus » serait

mam suam; venter autem impiorum insaturabilis.

son âme; mais le ventre des impies est insatiable.

CHAPITRE XIV

La femme sage (℣. 1). — Mépris de l'impie pour le juste (℣. 2). — Les insensés (℣℣. 1, 6-9). — Qui veut la fin veut les moyens (℣. 4). — Le témoin fidèle (℣. 5). — La joie et le malheur dans le présent et dans l'avenir (℣℣. 10-13). — Les bons et les méchants, les sages et les insensés (℣℣. 14-19). — La haine du prochain (℣℣. 20-22). — Maux que cause la langue (℣℣. 23-25). — Richesses (℣. 24). — Crainte du Seigneur (℣℣. 26-27). — Population (℣. 28.) Colère, envie, oppression du pauvre, impiété (℣℣. 29-32). — Prudence (℣. 33). — Maximes du gouvernement (℣℣. 34-35).

1. Sapiens mulier ædificat domum suam, insipiens extructam quoque manibus destruet.

2. Ambulans recto itinere, et timens Deum, despicitur ab eo, qui infami graditur via.

Job. 12, 4.

3. In ore stulti virga superbiæ; labia autem sapientium custodiunt eos.

1. La femme sage bâtit sa maison, l'insensée détruit de ses propres mains celle qui est déjà élevée.

2. Celui qui va par le droit chemin et qui craint Dieu, est méprisé par celui qui suit une voie honteuse.

3. Dans la bouche de l'insensé une verge d'orgueil; mais pour sages, leurs lèvres les gardent.

---

plus exact, car ce n'est pas à la gourmandise que se rapporte la pensée, mais à la famine qui est un des châtiments de l'impiété. La loi morale exprimée par cette sentence donne lieu d'ailleurs à bien des exceptions, surtout depuis l'Evangile; aussi les Pères ont-ils vu ici une nourriture supérieure à celle du corps: « Quanti martyres, in persecutionibus perierunt fame, et indiguerunt frumento alimentisque istis corporum. Ergo de eo dicit pane qui de cœlo descendit; quem qui comederit, nec esurire poterit, nec sitire. » S. Hier. in ..m. 8.

4° Par rapport aux relations entre sages et insensés, riches et pauvres, maîtres et serviteurs, XIV.

Chap. XIV. — 1. — *Sapiens mulier.* La sagesse de la femme peut suppléer à celle du mari, mais aussi la sottise de la femme peut détruire la maison malgré la sagesse du mari. — *Insipiens.* Héb. : « la sottise la détruit de ses propres mains, » c'est-à-dire, la femme sotte par excellence. Cette influence décisive de la mère de famille tient à sa présence continuelle au foyer domestique, et à cette autorité mystérieuse que Dieu lui a conférée sur le cœur de ses enfants. Ozanam exprime cette influence par une gracieuse image : « Le rôle des femmes chrétiennes était quelque chose d'analogue à celui des anges gardiens : elles pouvaient conduire le monde, mais en restant invisibles comme eux. » Femm. chrét. au ve siècl. « Faciat Dominus hanc mulierem, quæ ingreditur domum tuam, sicut Rachel et Liam, quæ ædificaverunt domum Israel. » Ruth., IV, 1. Et dans le Nouveau-Testament, que de noms à mettre à la suite de Sainte Monique et de Sainte Clotilde!

2. — Héb. : « Celui-là marche dans sa droiture, qui craint Jéhova, et celui qui le méprise est pervers dans sa voie. » Vulg. fait porter le mépris de l'impie non sur Dieu, mais sur le juste qui marche dans sa voie droite, ce qui donne au verset le même sens que XIII, 19; Job. XII, 14. Jansénius et les auteurs modernes le rapportent à Dieu. Le proverbe roule ainsi sur la crainte ou le mépris de Jéhova. LXX : Celui qui marche droit craint le Seigneur, mais celui qui s'écarte de ses voies, σκολιάζων ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ, sera méprisé.

3. — *Virga,* חֹטֶר, *choter,* qui ne se trouve qu'ici et Is. XI, 1, signifie, en le rapprochant de l'araméen : agitation, brandillement, et dans le sens concret, une verge souple comme

4. Où manquent les bœufs, la crèche est vide; mais les moissons abondantes révèlent la vigueur du bœuf.

5. Le témoin fidèle ne ment point, mais le témoin trompeur profère le mensonge.

6. Le moqueur cherche la sagesse, et ne la trouve point; aux hommes prudents l'instruction est aisée.

7. Allez à l'opposé de l'homme insensé, car il ne connaît pas les paroles de la prudence.

4. Ubi non sunt boves, præsepe vacuum est : ubi autem plurimæ segetes, ibi manifesta est fortitudo bovis.

5. Testis fidelis non mentitur profert autem mendacium dolosu testis.

6. Quærit derisor sapientiam. et non invenit : doctrina prudentium facilis.

7. Vade contra virum stultum. et nescit labia prudentiæ.

---

le jonc. L'orgueil est donc comparé à un roseau qui a sa racine dans le cœur de l'insensé, et dont la tige s'agite dans sa bouche. Delitzsch. Cette tige est la langue de l'orgueilleux. L'orgueil est une verge qui frappe l'insensé lui-même. LXX : βακτηρία ὕβρεως, une verge d'ignominie. Cette verge frappe aussi les autres : « Quia stulti per vaniloquium humiles quos despiciunt. affligunt. » Beda.

4. — *Præsepe,* la crèche, la mangeoire des animaux, prise pour le grenier tout entier. Quand il n'y a point de bœufs pour le travail de l'agriculture, ce travail ne se fait pas, et il n'y a point de récoltes; il faut des animaux vigoureux pour obtenir une riche moisson. Cette sentence empruntée aux choses agricoles revient à cette autre : qui veut la fin veut les moyens. Les Pères, conformément à l'idée de S. Paul, I Cor. IX, 9, appliquent ce proverbe à la moisson évangélique : « Quod crescit Ecclesiæ populus, quod ad cœleste horreum spirituales segetes multiplicantur, hoc de omnipotenti Dei gratia... Impletum in vobis videmus esse quod scriptum est : Ubi plurimæ segetes, ibi manifesta est fortitudo boum. Si enim bos fortis aratrum linguæ in terra cordis audientium non transfixisset, tanta fidelium seges minime surrexisset. » S. Greg., Ep. 30. ad Eulog. Sic. S. Hier., Beda.

5. — Répétition de XII, 17. *Fidelis.* La vérité religieuse, qui est la principale au point de vue de nos destinées immortelles, a été entourée de témoins fidèles jusqu'à la mort, et à qui leur fidélité héroïque a mérité dans l'histoire le nom de témoins par excellence, les martyrs. Pascal a dit d'eux : « Je crois volontiers les histoires dont les témoins se font égorger. »

6. — *Non invenit,* וְאֵין, *vaain*, et non, nequidquam. Le moqueur, l'esprit fort, ne peut trouver la vérité s'il ne change pas lui-même. « Videat qui quærit semper, quia non invenit; illic enim quærit ubi non invenietur... Nobis etsi quærendum esset adhuc et semper, ubi tamen quæri oportet? Apud hæreticos, ubi omnia extranea et adversaria nostræ veritati, ad quos vetamur accedere? Quis servus cibaria ab extraneo, ne dicam ab inimico domini sui sperat?... Quæramus ergo in nostro, et a nostris, et de nostro; idque duntaxat quod, salva regula fidei, potest in quæstionem devenire. » Tert. de Præscrip., 11, 12. Cette excellente règle de Tertullien n'a rien perdu aujourd'hui de son opportunité. Que d'incroyants qui, de bonne ou de mauvaise foi, n'étudient et ne cherchent la vérité que dans les écrits de ses ennemis! LXX : « vous chercherez la sagesse chez les méchants, παρὰ κακοῖς, et vous ne la trouverez point. » « Nihil laborant nisi non invenire quod quærunt. » S. Aug., in Gen., XI, 2. — *Facilis.* L'homme bien avisé commence par avoir la crainte de Dieu, qui est le principe de la sagesse, et la condition de tout progrès moral, « recherchant beaucoup plus d'entrer par révérence et par amour en ses lumières, que par lumière en son amour. » de Bérull, Disc. de l'Etat. 2. « Qui facit veritatem, venit ad lucem. » Joan., III, 21.

7. — *Contra,* מִנֶּגֶד, *minneged*, « e conspectu. » Le *contra* de la Vulgate doit donc s'entendre non dans le sens de rencontre, mais dans le sens d'opposition : Éloigne-toi de l'insensé. — *Nescit.* Heb. : « tu n'as pas reconnu les lèvres de la science. » Pour la complète intelligence du verset, il y a lieu d'établir une relation entre les deux membres : éloigne-toi... car tu ne reconnaîtras pas, etc., ou bien : de l'insensé dans lequel tu n'as pas reconnu, etc. LXX : Tout est contraire à l'homme insensé, mais des lèvres sages sont les armes de la science.

8. — *Intelligere,* comprendre sa route, c'est-à-dire, savoir d'où l'on vient et où l'on va. — *Errans,* Héb. : « l'imprudence des

8. Sapientia callidi est intelligere viam suam : et imprudentia stultorum errans.

9. Stultus illudet peccatum, et inter justos morabitur gratia.

10. Cor quod novit amaritudinem animæ suæ, in gaudio ejus non miscebitur extraneus.

11. Domus impiorum delebitur : tabernacula vero justorum germinabunt.

12. Est via, quæ videtur homini justa : novissima autem ejus deducunt ad mortem.

8. La sagesse de l'homme habile consiste à comprendre sa voie, et l'imprudence des sots s'égare.

9. L'insensé se rit du péché ; mais la grâce demeurera parmi les justes.

10. C'est le cœur qui connaît l'amertume de son âme, et dans sa joie n'interviendra pas l'étranger.

11. La maison des impies sera détruite ; mais les tentes des justes seront florissantes.

12. Il est telle voie qui semble juste à l'homme, mais dont l'extrémité conduit à la mort.

---

insensés est une tromperie », en ce sens qu'ils se trompent eux-mêmes. Ce proverbe s'applique à toutes les actions, parce qu'en toutes choses, il faut considérer la fin, mais surtout à la destinée éternelle de notre âme, sur laquelle il importe souverainement d'être éclairé. « Toutes nos actions et toutes nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre premier objet. » Pascal. Pens. 2e Part. II. Et il ajoute en parlant de l'imprudence des insensés : « Cette négligence en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes et de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit, elle m'étonne et m'épouvante, c'est un monstre pour moi. »

9. — *Stultus*. En hébreu, le mot est au pluriel. Maurer et plusieurs autres traduisent : les insensés se moquent de la faute. Seulement, dans le texte, le verbe est au singulier, יוליץ, *ialitz*. Il faut donc lui donner pour sujet ce dont Vulg. a fait un régime. — *Peccatum*, אשם, *asham*, non-seulement « peccatum », mais aussi, comme on le traduit généralement : « sacrificium pro peccato » Aq. Théod. : ἄφρονας χλεύαζει πλημμέλεια : « la faute, ou le sacrifice pour la faute, comme Eccli., VII, 34, se moque des impies », ce qui signifie que le sacrifice manque son but. Car, ce qui attire le pardon de Dieu, ce ne sont point les rites extérieurs, Lévit. IV-VI, mais la contrition du cœur ; or elle manque absolument à l'impie. Ce verset de l'hébreu sert à confirmer cette vérité que chez les Hébreux, comme chez les chrétiens, les œuvres expiatoires n'avaient de valeur qu'en raison des dispositions intérieures qu'on y apportait. Les sacrifices juifs n'étaient donc point, comme ceux des païens, de simples formalités religieuses, indépendantes du sentiment de l'âme qui offrait le sacrifice. — *Gratia*, la complaisance de Dieu, Luc, II, 14. Elle est assurée au juste à cause de l'état de son cœur. LXX : les maisons des impies sont tenues à la purification, mais les maisons des justes sont acceptables.

10. — *Quod*, n'est pas dans l'hébreu. Le sens du proverbe est que personne mieux que nous ne connaît la joie que nous éprouvons ou la peine que nous endurons ; les faits psychologiques sont essentiellement personnels. Si personne ne peut comprendre notre peine, Dieu pourtant la connaît ; et quand notre joie vient de Dieu, personne ne peut nous l'ôter. Joan., XVI, 22. « Humana mens animæ suæ amaritudinem scit, cum æternæ patriæ desideriis accensa, peregrinationis suæ pœnam flendo cognoscit. » S. Greg., Moral. VI, 10. LXX : le cœur de l'homme est sensible, son âme est triste, mais quand il se réjouit, il n'a point part à l'ignominie.

11. — *Germinabunt*, Héb. : « la tente des justes fleurira », XII, 7. Le V. Bède explique ingénieusement l'emploi des deux mots *domus* et *tabernacula* : « Domus quidem in mansione, tabernaculum haberi solet in itinere. Domus ergo impiorum delebitur, quia habitaculum vitæ præsentis, in quo manere desiderabant, perdent in morte improbi. Tabernacula autem justorum germinabunt, quia ex tabernaculis vitæ præsentis, in quibus modo peregrini sunt et hospites, in patriam cœlestem transferentur. »

12. — XVI, 25. Cette sentence a trait aux illusions que l'homme peut se faire au sujet de sa conduite. Il est bien vrai que personne ne peut savoir s'il est digne d'amour ou de haine, puisqu'on ne peut avoir psychologiquement conscience de la présence de la

13. Le rire sera mêlé de douleur, et la place que vient de quitter la joie, le deuil l'occupe.

14. L'insensé sera rassasié de ses voies, et l'homme de bien sera au-dessus de lui.

15. L'imprudent croit tout ce qu'on lui dit, l'homme avisé examine ses démarches.

13. Risus dolore miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat.

14. Viis suis replebitur stultus, et super eum erit vir bonus.

15. Innocens credit omni verbo : astutus considerat gressus suos.

---

grâce sanctifiante en soi; mais c'est surtout par la fausse conscience qu'on va à la mort en croyant suivre le chemin de la vie. Voir à ce sujet le sermon de Bourdaloue sur la Fausse Conscience. « Causa efficiens excæcationis 1° est Deus, qui justo judicio, peccatis hominum id exigentibus, subducit lumen, parcius ac rarius illud impertiens...; 2° diabolus, quia Deus propter peccata remittit ei habenas, et permittit ut animos hominum deludat et seducat... 3° ipsa malitia hominis, qua se ipsum voluntarie excæcat. » Lessius, de Perf. div. XIII, 77-80.

13. — Héb. : « même en riant, le cœur sera dans la peine, et la fin de la joie pour lui est le chagrin. » Cfr. Boileau :

Le chagrin monte en croupe, et galope avec lui.
Ep v, 44.

« Le ris sera mêlé de douleur, et les joies se termineront en regrets. C'est connaître le monde que de parler ainsi de ses plaisirs, et ce grand homme a bien remarqué qu'ils ne sont pas purs, puisqu'ils sont mêlés de douleur, et qu'ils passent bien vite, puisque la tristesse les suit de si près... La douleur a trop d'empire dans la vie humaine pour nous laisser jouir longtemps de quelque repos. » Boss. Serm. sur l'Am. des plaisirs, Exord.

Gaudia venturi sunt nuntia sæpe doloris,
Et risus lacrimas non procul esse docet. Santeuil.

Les païens avaient fait la même remarque :

..... Medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid... Lucrèce, IV, 11, 29.

et Sénèque termine en ces termes sa lettre 124 : « Brevem tibi formulam dabo, qua te metiaris, qua perfectum esse jam sentias. Bonum tunc habebis tuum, quum intelliges infelicissimos esse felices ». Cette incessante invasion de la douleur dans toutes nos joies ne suppose-t-elle pas un bouleversement à l'origine de notre nature ? Pascal agite ce problème des contradictions que nous portons en nous : « Tous se plaignent... Le présent ne nous satisfaisant jamais, l'espérance nous pipe, et de malheur en malheur, nous mène jusqu'à la mort qui en est le comble éternel... L'homme étant déchu de son état naturel, il n'y a rien à quoi il n'ait été capable de se porter ». Pens. II, 1. La vraie solution de cette terrible question n'est que dans le « Beati qui lugent », Matt., V, 5. Cette douleur qui se mêle à nos joies nous détache de la terre, nous aide à expier, et nous fait acquérir des mérites pour l'autre vie. Voilà pourquoi : « ad vesperum demorabitur fletus », c'est le soir de cette vie, « et ad matutinum », le matin de l'éternité, « lætitia ». Ps., XXIX, 6. LXX, en ajoutant une négation au verset, contrairement à toutes les versions, ont pris le sens opposé à l'hébreu : « Dans les joies ne se mêlera point la tristesse, et la joie finale va au chagrin », ce qui peut s'entendre de la joie de l'impie, à qui Dieu accorde un bonheur passager, mais qui, à la fin de sa vie, tombe dans le malheur irréparable. La négation a été introduite fautivement dans le texte.

14. — *Stultus*, Héb. : « l'homme au cœur qui se détourne », Ps., XLIII, 19. Il recueillera jusqu'à satiété les fruits de sa conduite, XII, 14. — *Et super eum*, ומעליו, *oumehalaiv*, mot à mot : « et ex apud eum » ; le juste rassasié de ce qui est en lui-même, c'est-à-dire, du bien qu'il a médité, voulu et pratiqué. Inutile de corriger l'hébreu pour lire : *memahellalaiv* ou *mipahalaiv*, « de ses actions ». LXX : ἀπὸ τῶν διανοημάτων αὐτοῦ, Syr : du fruit de son âme, ce qui confirme bien la leçon hébraïque. Gal. VI, 7. Is. III, 10. La Vulgate a traduit comme s'il y avait simplement עליו, *halaiv*, « super eum », en négligeant le préfixe מ. S. Grégoire et quelques autres traduisent le même mot dans le sens substantif : de ses feuilles.

15. — *Innocens*, LXX, ἄκακος. S. Ambroise prend ce mot dans une acception favorable : « Innocens credit omni verbo. Non vituperanda facilitas, sed laudanda bonitas. Hoc est innocentem esse, ignorare quod noceat; etsi circumscribitur ab aliquo, de omnibus tamen judicat, qui fidem esse in omnibus arbitratur ». De Offic. III, 10. Mais le mot hébreu *peti* désigne l'inexpérimenté, l'insensé. Dieu, comme pour se venger par ironie, a voulu que la crédulité fût le partage de ceux qui méprisent la foi : « Incrédules les plus crédules; ils

Filio doloso nihil erit boni : servo autem sapienti prosperi erunt actus, et dirigetur via ejus.

16. Sapiens timet, et declinat a malo : stultus transilit, et confidit.

17. Impatiens operabitur stultitiam : et vir versutus odiosus est.

18. Possidebunt parvuli stultitiam, et expectabunt astuti scientiam.

19. Jacebunt mali ante bonos : et impii ante portas justorum.

20. Etiam proximo suo pauper odiosus erit : amici vero divitum multi.

Il n'arrivera rien de bon au fils trompeur, mais le serviteur sage prospérera dans ses entreprises, et réussira dans sa voie.

16. Le sage craint et fuit le mal, l'insensé transgresse et reste en sécurité.

17. L'impatient ne fera que folies, et l'homme artificieux est détesté.

18. Les petits possèderont la folie, et les habiles attendront la science.

19. Les méchants seront étendus devant les bons, et les impies devant la porte des justes.

20 Le pauvre est odieux même à ses proches; mais les riches ne manquent point d'amis.

---

croient les miracles de Vespasien pour ne pas croire ceux de Moïse. « Pascal, II, 17. C'est ce qu'avait prédit le divin Maître : « Ego veni in nomine Patris mei, et non accipitis me ; si alius venerit in nomine suo, illum accipietis ». Joan., v, 43. — *Considerat,* supr. 8.

Filio doloso. Ces paroles ne sont point dans l'hébreu, mais seulement dans LXX, au verset 13 du chapitre précédent. Cette pensée a été appliquée spirituellement aux Juifs, les enfants devenus méchants, et aux Gentils, les esclaves devenus sages.

16. — *Sapiens timet,* c'est la crainte du mal, et aussi du châtiment qui y est attaché. — *Transilit,* מתעבר, *mithabber,* temps du verbe signifiant : se mettre violemment en colère, passer les bornes, et aussi être insolent, orgueilleux. C'est le second sens que réclame le contexte, bien que quelques auteurs aient préféré le premier ou le troisième. LXX ont lu *mithareb,* par transposition des deux dernières lettres, d'où la traduction μίγνυται : « l'insensé, confiant en lui-même, se mêle à ce qui est inique ». — *Confidit,* fausse confiance, ℣. 12.

17. — *Impatiens.* Héb., mot à mot : « brevis naribus », expression usitée pour désigner l'homme à la colère prompte et fougueuse. LXX : ὀξύθυμος. L'homme qui agit sous l'empire de la colère ne fait rien que d'insensé :

Impedit ira animi ne possis cernere verum.

« Iracundi cum regiminum loca percipiunt, quo impellente ira in mentis vesaniam devolvuntur, eo et etiam subditorum vitam dissipata quietis tranquillitate confundunt. Quos cum furor agit in præceps, ignorant quidquid a semetipsis patiuntur irati ». S. Greg. Past. III, 16. — *Vir versutus.* LXX, Syr., Symm. ont pris cette expression en bonne part : « l'homme prudent souffre tout ». Le vrai sens toutefois est celui de la Vulgate. Celui qui s'emporte ne fait que des sottises, mais celui qui couve sa colère, épiant l'occasion de nuire, est haïssable.

18. — *Possidebunt,* Héb. : possèderont en héritage. — *Expectabunt,* יכתירו, *iaktirou,* de כתר, *keter,* en grec κίδαρις, couronne. Les prudents ceindront la science comme une couronne. Théod. : στεφθήσονται. C'est le sens adopté par Chald., les auteurs juifs et Delitzsch. Quant au sens de la Vulg., qui est aussi celui d'Aq., il est inspiré par le parallélisme avec le verbe précédent. Le mot du reste ne se trouve qu'ici et Ps., CXLII, 8 (heb.) LXX : « les habiles, κρατήσουσιν, conquerront la science » I, 9. Cette science est celle qui persévère dans l'autre vie : « Discamus in terris, quorum nobis scientia perseveret in cœlo ». S. Hier. Ep. 10 ad Paulin.

19. — *Jacebunt,* Héb. : plieront, seront courbés. Ce proverbe rappelle un usage du temps ; les prisonniers de guerre étaient ainsi étendus et enchaînés à la porte de leurs vainqueurs. Les bons et les justes finiront par avoir raison, parfois en cette vie, mais infailliblement en l'autre. C'est la vérité présentée par Notre-Seigneur d'une manière si frappante dans la parabole du riche et de Lazare qui est à sa porte. Luc XVI, 20. Les rôles ne tardent point à être intervertis. « Il faut l'avouer, le présent est pour les riches, et l'avenir pour les vertueux et les habiles ». La Bruyère, des Biens de Fort.

20. — *Odiosus erit,* expression qui signifie en hébreu, non pas une haine positive, mais

21. Celui qui méprise son prochain pèche; mais celui qui a pitié du pauvre sera bienheureux.

Celui qui croit au Seigneur aime la miséricorde.

22. Ils se trompent, ceux qui font le mal, c'est la miséricorde et la vérité qui nous ménagent les vrais biens.

23. Partout où il y a travail, il y aura abondance; mais là où les paroles se multplient, sera bien souvent la misère.

21. Qui despicit proximum suum, peccat : qui autem miseretur pauperis beatus erit.

Qui credit in Domino, misericordiam diligit.

22. Errant qui operantur malum : misericordia et veritas præparant bona.

23. In omni opere erit abundantia : ubi autem verba sunt plurima, ibi frequenter egestas.

---

seulement l'absence d'amour. Le proverbe énonce un fait commun à tous les âges et à tous les temps, comme l'atteste le « Donec eris felix » d'Ovide. « Un homme est laid, de petite taille, et a peu d'esprit; l'on me dit à l'oreille : il a cinquante mille livres de rente... Si je commence à le regarder avec d'autres yeux, et si je ne suis pas maître de faire autrement, quelle sottise! » La Bruyère, ibid. Le poète Anglais Owen indique dans une de ses épigrammes la cause de l'amitié dont on entoure si volontiers le riche :

> Quem tibi divitiæ peperere, est falsus amicus.
> Argentum, non te, diligit ille tuum.

Cfr., Jacob., II, 2. Par conséquent : « Meliores amicitiæ sunt inopum plerumque quam divitum, et frequenter divites sine amicis sunt, quibus abundant pauperes. Non est enim vera amicitia, ubi est fallax adulatio. Divitibus itaque plerique adsentatorie gratificantur, erga pauperem, nemo simulator est ». S. Ambr. De Off. III, 22. Dans l'Eglise de Jésus-Christ les pauvres ont la place d'honneur, et les riches ne sont reçus qu'à la condition de les servir, comme Bossuet le montre dans son Sermon sur l'Eminente dignité des Pauvres.

21. — Le proverbe oppose le mépris à la miséricorde : il s'agit du mépris qui reste au fond du cœur, et qui, même à l'état de sentiment caché, est coupable; c'est la miséricorde qui doit être en notre âme, alors même que nous ne pouvons secourir efficacement le pauvre. Le texte massorétique porte en kéri : עניים, *hanarim*, les doux, ceux qui souffrent avec résignation. LXX et les anciennes versions s'en tiennent au chétib : עניים, *haniim*, les malheureux, ce qui s'accorde mieux avec le contexte. — *Beatus*, c'est la béatitude promise par Notre-Seigneur à la miséricorde. S. Paul nous a conservé une touchante parole du Sauveur à ce sujet : « Beatius est magis dare quam accipere ». Act., XX, 35. Cette béatitude est principalement pour l'autre vie. La miséricorde est à la porte du ciel : « Est enim cœli nota janitoribus, sponsalis thalami fores observantibus; quia et venerabilis, et quos sui cultores agnoverit, cum multa introducet libertate; et contradicet nemo, sed omnes cedent ». S. Chrys., Hom. 36 ad Pop. Elle est aussi à la porte de l'enfer : « Ante fores gehennæ stat misericordia, et neminem permittit in carcerem mitti ». S. Aug. Hom. 29 int. 50; « neminem », c'est-à-dire, aucun de ceux qui l'ont exercée.

Qui credit. Cette courte sentence, qui n'est point dans les autres textes, fait avec raison de la foi le principe de la miséricorde. La philantropie n'est qu'un sentiment de l'ordre naturel, mais la charité est une vertu surnaturelle qui ne peut subsister sans la foi. Dans un sens plus restreint, celui qui croit en Dieu, c'est-à-dire, qui connait ses promesses et compte sur sa bonté, même dans le présent, est miséricordieux, et fait l'aumône sans craindre de s'apauvrir.

22. — En hébreu ce verset est interrogatif : « Ne s'égarent-ils pas ceux qui pratiquent le mal, et n'y aura-t-il point bienveillance et fidélité à ceux qui font le bien? » — *Errant.* « Cum voluntas sit boni, vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum movetur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareat; et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis ». S. Thom., 2ª 2ᵃᵉ LXXVII, 2. — *Misericordia et veritas.* Ce sont ici des bénédictions divines dans le texte hébreu, comme Ps., LX, 8, et dans Vulg., des vertus humaines, III, 3. LXX ajoutent cette paraphrase : « Les artisans de mal ne savent ni la miséricorde ni la foi; mais les aumônes et la foi sont parmi les artisans de bien ».

23. — *Opere.* Héb. : dans toute peine, dans toute fatigue. — *Ubi autem,* Héb. : « et les paroles des lèvres ne (mènent) qu'à la disette ». X, 19; Job., XI, 2. LXX : « en qui-

24. Corona sapientium, divitiæ eorum : fatuitas stultorum, imprudentia.

25. Liberat animas testis fidelis : et profert mendacia versipellis.

26. In timore Domini fiducia fortitudinis, et filiis ejus erit spes.

27. Timor Domini fons vitæ ut declinent a ruina mortis.

28. In multitudine populi dignitas

24. La couronne des sages, ce sont leurs richesses ; la folie des insensés n'est qu'imprudence.

25. Le témoin fidèle délivre les âmes, et le trompeur ne profère que mensonges.

26. Celui qui craint le Seigneur sera dans une confiance inébranlable, et l'espérance sera le partage de ses enfants.

27. La crainte du Seigneur est une source de vie, et fait éviter la ruine de la mort.

28. La multitude du peuple est

---

conque prend de la peine est l'avantage, mais celui qui vit agréablement et sans douleur, sera dans la misère ». Quand la parole tient la place de l'action, la pauvreté s'ensuit dans l'ordre matériel et aussi dans l'ordre spirituel, comme Notre-Seigneur en avertit : « Orantes autem, nolite multum loqui, etc ». Matt., VII, 7. Ce n'est pas en effet en répétant : Seigneur! Seigneur! mais en faisant la volonté du Père céleste qu'on entre dans le ciel. Ibid. VII, 21.

24. — La richesse est une couronne pour le sage, à cause de l'usage qu'il en sait faire. La richesse en effet n'est point un mal par elle-même, c'est seulement un bien dangereux et ceux-là seuls y trouvent leur perte qui ne savent pas s'en servir. « Divitem ultrix gehenna suscepit, non quia aliquid illicitum gessit, sed quia immoderato usu totum se licitis tradidit ». S. Greg. Past. III, 21. La richesse peut donc se concilier avec la sagesse, et comme le remarque si judicieusement F. Bastiat, « on tomberait dans une contradiction choquante, si l'on disait, d'un côté, que le travail est indispensable à la moralité des hommes, et de l'autre, que les hommes sont immoraux quand ils cherchent à réaliser la richesse par le travail ». Harm. écon. Richesse. La sagesse en règle l'usage, au point de vue de cette vie et de l'autre. — *Fatuitas.* Héb. : « la folie des insensés est folie ». Le même mot est répété. La richesse, qui sert d'ornement au sage, ne saurait empêcher le fou d'être fou. « Simia est simia, etiamsi aurea gestit insignia. » Lucien. LXX : στέφανος σοφῶν πανοῦργος, « le prudent est la couronne des sages, mais la conduite des imprudents est mauvaise ». Le premier membre, peu intelligible, serait plus clair, si le substantif était substitué à l'adjectif prudent.

25. — *Liberat animas,* « hoc est, homines qui injuste opprimuntur ». Jans. — *Et profert.* Supr. 5, XII, 17. Héb. : « et celui qui profère des mensonges est tromperie ».

26. — *Fiducia,* Ps., XXVI, 1. « Mens nostra tanto valentius terrores rerum temporalium despicit, quanto se Auctori earumdem veracius per formidinem subdit, quæ in timore Domini constituta non inveniet extra, quod metuat, quia dum recto metu Conditori omnium conjungitur, potestate quadam supra omnia sublevatur ». S. Greg. Mor. V, 12. Plus on craint Dieu, moins on craint les hommes, comme l'atteste l'histoire des martyrs. — *Fortitudinis,* c'est-à-dire, une confiance forte. « Sicut timor sæculi infirmitas, ita timor Dei magna est fortitudo ». S. Ambr. de Sacram. III, 2. — *Spes,* Héb. : refuge, protection. A quels fils s'applique cette protection? D'après LXX, Maurer, Zœckler, etc., c'est au fils de Dieu ; Bède et quelques autres croient que c'est au fils de la crainte ; ce sens est le moins probable. La meilleure interprétation est celle de Bertheau et de la plupart des modernes, qui voient dans ce verset un passage de l'abstrait au concret, ce qui est familier à l'hébreu : « il y aura protection pour les fils de celui qui craint Dieu ». C'est ainsi que Dieu bénit et épargna souvent les Hébreux prévaricateurs à cause de leurs pères, les patriarches. Salomon lui-même, au milieu de ses désordres, fut traité par Dieu avec clémence à cause de son père David. III Reg., XI, 12.

27. — *Timor.* Répétition de XIII, 14, sauf le sujet qui est changé. « L'amour de Dieu est beaucoup plus l'expression de la vie que l'expression de la mort... L'amour de Dieu réveille tout, ressuscite tout ; il détruit dans l'âme les germes de mort que le siècle vicieux y avait jetés ; il double la puissance de l'homme en ne laissant en lui rien que d'immortel. » H. Perreyve. Gratry. p. 47.

28. — Ce proverbe réduit en maxime le

l'honneur du roi, et la diminution de la population est la honte du prince.

29. Celui qui est patient se gouverne avec grande prudence; mais l'impatient ne fait que signaler sa sottise.

30. La vie de la chair, c'est la santé du cœur; l'envie est la pourriture des os.

regis : et in paucitate plebis ignominia principis.

29. Qui patiens est, multa gubernatur prudentia : qui autem impatiens est, exaltat stultitiam suam.

30. Vita carnium, sanitas cordis : putredo ossium, invidia.

« crescite et multiplicamini » de la Genèse, IX, 1. L'accroissement et la diminution dont il est ici question, n'ont point pour cause les conquêtes à main armée dont un peuple est le héros ou la victime, mais la prospérité des familles, et la fécondité du foyer domestique. On pourrait être tenté d'opposer à cette maxime la prétendue loi de Malthus, dont s'est emparée l'école socialiste, et faire consister la sagesse et la gloire du prince à maintenir l'équilibre entre la population et les moyens de subsistance. Observons d'abord que la formule suivant laquelle la population tend à croître comme une progression géométrique, 2, 4, 8, 16, etc., et les subsistances comme une progression arithmétique, 2, 4, 6, 8, etc., a été retirée dès le principe par Malthus lui-même, à cause des interprétations malencontreuses qu'on en pouvait tirer. De plus, cette formule, eût-elle en sa faveur autant d'autorités qu'elle en a peu, n'exprimerait toujours qu'une tendance théorique, qui, ayant pour sujets des agents libres, raisonnables, et entravés dans leur action par une multitude de causes, volontaires ou non, resterait toujours fort éloignée de son maximum d'effet. Rien n'empêche donc notre proverbe d'avoir pour lui la sanction de l'expérience humaine, comme il a celle de la sagesse divine. « Il y a place pour tous sur la terre, et Dieu l'a rendue assez féconde pour fournir abondamment aux besoins de tous. » La Mennais. C'est l'avis des plus sérieux économistes.

29. — *Patiens.* Héb. : « longus naribus »; expression opposée à celle du ℣. 17. LXX : μακροθυμος, longanimis, synonyme du mot employé par S. Jacques : βραδὺς εἰς ὀργήν. Les narines, אַפַּיִם, *affaim,* sont l'organe où Dieu a soufflé le « spiraculum vitæ ». Gen., II, 7. Elles sont considérées comme le siége de cet esprit, Gen., VII, 22. Job., XXVII, 3; Is., II, 22, à cause de la respiration qui est le signe extérieur de la vie, et par conséquent, de la présence de l'âme dans le corps. Cfr. Delitzsch, Psych. bibl. II, 3. L'hébreu prend la longueur ou la petitesse de l'organe extérieur, comme marque de la patience ou de l'emportement, tandis que les autres langues prennent la longueur ou la petitesse de l'esprit lui-même. — *Gubernatur,* Héb. : « longus naribus, multus prudentia ». Jacob., I, 4. — *Impatiens,* mot à mot, l'homme court d'esprit met en avant sa sottise. — *Exaltat,* מָרִים, *merim,* même mot que III, 35, et signifiant mettre en avant, grandir, prendre pour sa part. C'est le premier sens qui convient ici. « Quisque non tam quæ ab altero tolerat, quam quæ ab ipso tolerantur attendat. Si enim sua quæ portantur considerat, ea quæ ab altero sustinet levius portat. » S. Greg., Past., III, 27.

30. — Le cœur est pris ici comme centre vital du composé humain. Quand le cœur est sain, au moral comme au physique, son influence bienfaisante se fait sentir sur tout le corps; l'envie au contraire ne produit sur l'homme que des effets funestes. « Dicendum est invidis, quia dum se ista intrinsecus pestes consumunt, etiam quidquid in se aliud bonum habere videntur, interimunt... quia per livoris vitium ante Dei oculos pereunt, etiam quæ humanis oculis fortia videntur. » S. Greg., Past., III, 10. Martial dit de l'envieux :

> Rubiginosis cuncta dentibus rodit;
> Hominem malignum forsan esse tu credas,
> Ego esse miserum credo, cui placet nemo.

L'effet que produit cette passion sur le corps même est parfaitement constaté par la médecine. Le sang continuellement refoulé vers le cœur, produit par son affluence anormale les désordres les plus graves, comme sécrétion excessive de la bile, et irritations intestinales qui ne tardent pas à affecter le cerveau. Le « putredo ossium » de Salomon exprime donc bien le résultat physique de cette passion, comme du reste notre expression française analogue : « sécher d'envie », et le latin :

> Invidus alterius macrescit rebus opimis.
> Hor. I Ep. II, 57.

LXX : « l'homme doux est le médecin du cœur; le cœur susceptible, αἰσθητικὴ, est un ver dans les os ». S. Jérôme, in Is., LXVI, 24.

31. Qui calumniatur egentem, exprobrat factori ejus : honorat autem eum qui miseretur pauperis.
Infr. 17, 5.

32. In malitia sua expelletur impius : sperat autem justus in morte sua.

33. In corde prudentis requiescit sapientia, et indoctos quosque erudiet.

34. Justitia elevat gentem : miseros autem facit populos peccatum.

31. Celui qui opprime le malheureux fait injure à son Créateur; on l'honore au contraire, en ayant compassion du pauvre.

32. L'impie sera rejeté à cause de sa malice; mais le juste espère en sa mort.

33. Dans le cœur de l'homme prudent repose la sagesse, et elle instruira tous les ignorants.

34. C'est par la justice qu'une nation s'élève; mais le péché rend les peuples misérables.

---

traduit : « tinea ossium cor intelligens. » Le mot grec signifie sensible; il s'agit ici d'une sensibilité excessive, de la susceptibilité.

31. — *Calumniatur*, Héb. : « celui qui opprime. » Le Seigneur considère comme adressé à lui-même le traitement qu'on fait subir aux pauvres et aux petits, XXII, 2; Matt., XXV, 40, 45. La pauvreté est comme un des éléments constitutifs de la société humaine, car c'est elle qui stimule le plus efficacement au travail. C'est une pure utopie que de rêver sa suppression; Jésus-Christ a annoncé qu'il y aurait toujours des pauvres dans le monde, Matt., XXVI, 11. Ils sont ici-bas comme les représentants des droits de Dieu, et les premiers-nés de l'Eglise, comme les appelle Bossuet : à tous ces titres, Dieu, qui, en Jésus-Christ, a pris pour lui la pauvreté, est vraiment le Créateur du pauvre comme tel. « Nullus servorum suorum exulat. nullus frigore ac nuditate torquetur, cum quo ille non algeat. Solus cum esurientibus esurit, solus cum sitientibus sitit. Et ideo quantum ad pietatem illius pertinet, plus quam cæteri eget. Omnis enim egestuosus pro se tantum in se eget; solus tantummodo Christus est qui in omnium pauperum universitate mendicet ». Salvian. Cont. Avar., IV, 4.

32. — *In malitia sua*, ברעתו, *berahatou*, dans son mal, son péché, sa malice, comme ont traduit Vulg., LXX, Zœckler; et plus en harmonie avec le parallélisme : dans son malheur, dans sa perte, l'impie sera rejeté. Maurer, Delitzsch. Ce malheur suprême de l'impie, c'est sa mort, commencement de sa damnation. — *Sperat*. Il a confiance jusqu'au sein de la mort : « Etiamsi occiderit me, in ipso sperabo. » Job., XIII, 15. « Ceux qui ont mené une vie pure, attentive aux inébranlables promesses de la divinité, arrivent avec une ferme et sincère espérance et remplis d'une joie divine, au terme de la mort, comme à la fin de leurs pieux combats, dans la certitude absolue que la résurrection future les mettra en possession d'une vie et d'un bonheur parfaits et sans limites... Pour ceux au contraire qui sont remplis de taches et de souillures criminelles, ils sortent de ce monde avec des pleurs et des regrets, dénués de toute pieuse espérance, à cause de leur coupable vie. » S. Denis. Hier. eccles. VII, 1. LXX ont lu : בתמו, *bétoummo*, ὁσιότητι, à leur sainteté, au lieu de במותו, *bemoto*, dans leur mort, et traduisent : « mais le juste a confiance en son innocence ». Syr. : celui qui a confiance de n'avoir point de péché est juste. Hitzig dit avec raison qu'un proverbe si explicite ne peut convenir à un temps où l'on n'aurait pas encore eu la foi à la résurrection ni à l'immortalité. Qu'en conclut-il? Qu'il faut retarder l'époque de la composition du livre! A priori, nous concluerons avec tout autant de raison qu'il faut avancer l'époque qu'il lui plaît d'assigner à l'épanouissement de cette croyance à la vie future. De fait, les témoignages sont aussi explicites que possible, pour démontrer l'existence de cette croyance chez les Juifs dès l'âge patriarchal. Voir M. Vigouroux. La Bible, etc. vol. 2, p. 411, XII, 28.

23. — *Sapientia* X, 14. — *Erudiet*, Héb. : « et in medio stultorum notam se facit, » תודע, *tivvadeha*. Le verbe a pour sujet la sagesse elle-même. La plupart des versions se sont égarées sur ce second membre. Vulg. supprime le premier mot, « in medio. » LXX, Syr. Aq. et Théod. ajoutent une négation : « elle n'est point connue dans le cœur des insensés. » Venet. traduit exactement : μέσον δὲ ἀφρόνων γνωσθήσεται. La sagesse est dans le cœur du prudent, mais pour se répandre sur ceux qui en manquent : c'est par là qu'on reconnaît sa présence.

24. — *Justitia*, la justice dans son sens le plus large, par opposition au péché. Ce qui fait la prospérité d'un peuple, ce n'est pas la grandeur numérique, militaire, politique, ni même intellectuelle; ce n'est pas non plus le

35. Le ministre intelligent est agréable au roi; mais l'inutile encourra sa colère.

35. Acceptus est regi minister intelligens : iracundiam ejus inutilis sustinebit.

CHAPITRE XV

Les biens et les maux que produit la langue (℣℣. 1, 2, 4, 7, 28, 30). — La toute-science de Dieu (℣℣. 3-11). — Le juste et l'insensé (℣℣. 5, 6, 8-10, 12, 14, 20, 21, 29, 32). — Joie et tristesse du cœur (℣℣. 13-15). — Richesse et vertu (℣℣. 16, 27). — Amour et haine (℣. 17). — Colère et patience (℣. 18). — Paresse et justice (℣. 19). — Les bons conseillers (℣℣. 22-23). — La sagesse (℣℣. 24, 31, 33). — Orgueil et malice (℣℣. 25-26).

1. La réponse faite avec douceur apaise la colère; mais la parole dure excite la fureur.

2. La langue des sages est un ornement pour la science; mais la bouche des fous regorge de sottise.

1. Responsio mollis frangit iram: sermo durus suscitat furorem.

Infr. 25, 15.

2. Lingua sapientium ornat scientiam : os fatuorum ebullit stultitiam.

---

progrès dans la civilisation, mais c'est la justice dans la vie privée, publique et internationale, c'est l'obéissance à la volonté divine. Delitzsch. — *Miseros,* חסד, *chesed,* que plusieurs ont pris dans son acception habituelle de miséricorde. Ici, il se rapporte à la racine חס, *chas, stringere,* et signifie honte, opprobre. Symm. : ὄνειδος; « c'est une honte pour le peuple que le péché. » Le mot a le même sens Levit. xx, 17. LXX ont lu : חסר, *cheser,* amoindrissement : « la justice élève les nations, mais les péchés amoindrissent les tribus. » C'est cette idée que développe S. Augustin au cinquième livre de la Cité de Dieu, xii. Il cite d'abord les paroles de Caton au sujet des anciens Romains : « Alia fuere quæ illos magnos fecere, quæ nobis nulla sunt : domi industria, foris justum imperium, animus in consulendo liber, neque libidini obnoxius... Sed postquam luxu atque desidia civitas corrupta est, rursus respublica magnitudine sui imperatorum atque magistratuum vitia sustentabat. » Et le grand Docteur ajoute : « Unde corruptis moribus vitium e contrario posuit publice egestatem, privatim opulentiam. » Léon XIII, dans sa première encyclique, s'appuie sur le même passage, pour signaler la relation nécessaire qui existe entre la corruption et la décadence des peuples.

35. — *Inutilis,* Héb. : « le mauvais, le malhonnête sera l'objet de sa fureur. » LXX rendent le parallélisme synonymique : « et par son agilité, il enlève la honte. »

5° Par rapport à diverses circonstances de la vie, et au service de Dieu en particulier, xv.

Chap. xv. — 1. — *Frangit,* Héb. : « fait revenir. » Il y a un proverbe latin correspondant :

Frangitur ira gravis quando est responsio suavis.

Durus, Héb. : « la parole de chagrin », c'est-à-dire, qui en cause. LXX : λυπηρός. LXX et Arab. font précéder le verset de ces paroles : « la colère perd même les prudents. » S. François de Sales pratiquait merveilleusement la règle qui est ici conseillée. Il disait un jour à un homme violemment emporté contre lui : « Quand vous m'auriez crevé un œil, je vous regarderais de l'autre aussi affectueusement que le meilleur ami que j'aie au monde. » Esprit. i, 6.

2. — *Ornat,* Héb. : rend bonne, belle, aimable, תיטיב, *teitib,* de *tob,* bien. S. Jacques parle aussi de πραύτης σοφίας, iii, 13. La science, la sagesse ne fait que croître en beauté en passant par les lèvres d'un homme de bien. Voilà pourquoi les anciens appelaient l'orateur : « vir bonus dicendi peritus. » S. Jérôme recommande vivement à Népotien de faire de la vertu la première condition de l'éloquence : « Non confundant opera tua sermonem tuum, ne cum in Ecclesia loqueris, tacitus quilibet respondeat : Cur ergo hæc, quæ dicis, ipse non facis? Delicatus magister est qui pleno ventre de jejuniis disputat. Accusare avaritiam et latro potest : sacerdotis Christi os, mens, manusque concordent. » Ep.

3. In omni loco oculi Domini contemplantur bonos et malos.

4. Lingua placabilis, lignum vitæ, quæ autem immoderata est, conteret spiritum.

5. Stultus irridet disciplinam patris sui : qui autem custodit increpationes, astutior fiet.

In abundanti justitia virtus maxima est : cogitationes autem impiorum eradicabuntur.

6. Domus justi plurima fortitudo : et in fructibus impii conturbatio.

7. Labia sapientium disseminabunt scientiam : cor stultorum dissimile erit.

8. Victimæ impiorum abomina-

3. En tout lieu les yeux de Dieu contemplent les bons et les méchants.

4. La langue pacifique est un arbre de vie; mais celle qui est sans frein brisera l'esprit.

5. L'insensé se rit des enseignements de son père ; mais celui qui tient compte des réprimandes, deviendra plus habile.

C'est dans l'abondance de la justice que se trouve la vertu parfaite ; mais les desseins des impies seront déracinés.

6. La maison du juste est une force extrême ; mais il n'y a que trouble dans les fruits de l'impie.

7. Les lèvres des sages sèmeront la science ; le cœur de l'insensé sera sans consistance.

8. Les victimes des impies sont

---

ad Nepot. 7. — *Ebullit.* Matt., XII, 34. 35. L'insensé est comparé à une chaudière dont l'eau bouillante s'échappe par dessus les bords : ainsi la folie qui est dans son cœur déborde par ses lèvres. LXX : κακά, au lieu de « stultitiam. »

3. — Les yeux de Dieu, expression anthropomorphique désignant la toute-science de Dieu. Elle s'étend à tout ce qui existe, II Par. XVI, 9; Zach. IV, 10. Ce qui attire surtout l'attention divine, ce n'est pas la création matérielle qui obéit aveuglement, mais ce sont les êtres raisonnables, capables de bien et de mal moral. Eccli. XXIII, 19, 20 ; Ps. CXXXVIII, 1-8 ; XXXIII, 16, 17. Dieu est témoin de nos actions, pour les récompenser ou les punir un jour.

4. — *Placabilis,* Héb. : *marpe,* que les autres versions ont traduit dans son sens habituel de médecine, guérison, LXX : ἴασις; mais qu'on doit prendre ici dans le sens de la Vulg. : « l'adoucissement, la douceur de la langue est un arbre de vie, » c'est-à-dire, une grande source de biens. — *Quæ autem.* Héb. : « mais l'extravagance en elle, c'est la ruine dans l'esprit. » Is. LXV, 14 : שבר ברוח, *sheber berouach,* contritio in spiritu. LXX ont lu *isbah* pour *sheber* : celui qui la garde sera rempli d'esprit.

5. — *Astutior.* Héb. : « plus prudent. » Salomon est revenu souvent sur cette pensée dans les premiers chapitres. — *In abundanti.* Ce verset qui vient des LXX, non de l'hébreu, n'est qu'une répétition du verset suivant. *Virtus.* ἰσχύς.

6. — *Fortitudo,* Héb. : richesse, trésor. — *Fructibus :* « dans les revenus du méchant est le trouble. » Le vrai trésor du juste est la vertu, que la richesse fait encore ressortir davantage, XIV, 24.

7. — *Disseminabunt,* X, 31. — *Dissimile.* Dans l'hébreu : « et cor stultorum לא־כן, *loken.* » Ce dernier mot peut être adverbe : sic, ita ; adjectif : firmum, solidum ; ou substantif : τὸ verum, rectum. Le sens adverbial, non-sic, adopté par Chald. Vulg. et Zœckler, s'harmonise moins avec le contexte, parce qu'ainsi les lèvres seraient opposées au cœur pour la même action, ce qui n'est point naturel. Les autres sens sont préférables, soit l'adjectif, LXX : οὐκ ἀσφαλεῖς, Syr. : « les cœurs des insensés ne sont point solides, » soit le substantif, Maurer, Delitzsch : « le cœur de l'insensé n'est point droiture », n'est point vérité ; bien loin d'attendre qu'il sème la science, on ne peut seulement se fier à lui pour quoi que ce soit.

8. — Les sacrifices des impies sont opposés aux vœux, aux prières des justes. Les sacrifices de l'ancienne loi n'avaient pas, comme celui de la nouvelle, une valeur « ex opere operato ; » c'étaient les dispositions intérieures de l'âme qui faisaient presque tout leur prix. Le méchant avait donc beau offrir à Dieu extérieurement les plus riches victimes, comme il n'y joignait aucune prière

abominables devant le Seigneur; mais les vœux des justes l'apaisent.

9. La voie de l'impie est en abomination au Seigneur; celui qui pratique la justice est aimé de lui.

10. La doctrine est mauvaise pour celui qui abandonne le chemin de la vie; celui qui hait les reproches mourra.

11. L'enfer et l'abîme de la perdition sont sous les yeux du Seigneur; combien plus les cœurs des enfants des hommes!

12. L'homme corrompu n'aime point celui qui le reprend, et il ne va point vers les sages.

13. La joie du cœur égaie le visage; mais le chagrin de l'âme abat l'esprit.

biles Domino : vota justorum placabilia.

Infr. 21, 27; *Eccli.* 34, 21.

9. Abominatio est Domino via impii : qui sequitur justitiam, diligitur ab eo.

10. Doctrina mala deserenti viam vitæ : qui increpationes odit, morietur.

11. Infernus, et perditio coram Domino : quanto magis corda filiorum hominum?

12. Non amat pestilens eum, qui se corripit : nec ad sapientes graditur.

13. Cor gaudens exhilarat faciem : in mœrore animi dejicitur spiritus.

Infr. 16, 24 *et* 17, 22.

---

du cœur, ou que sa malice rendait désagréables à Dieu toutes ses supplications, ses sacrifices étaient rejetés. Le juste au contraire était exaucé jusque dans ses plus humbles demandes. Les Donatistes ont mis en avant ce texte pour conclure à l'invalidité du baptême conféré par les hérétiques. S. Augustin leur réplique que le baptême, étant un sacrement, a sa valeur propre, indépendante de l'état spirituel du ministre, et partant, ne peut être assimilé aux sacrifices anciens. Les protestants à leur tour ont repris ce texte pour soutenir que tous les actes des impies sont nécessairement des péchés, à cause de l'absence de la foi. Baius qui avait déjà formulé la même erreur : « omnia opera infidelium sunt peccata », avait été condamné de ce chef par S. Pie V. La condamnation fut renouvelée par Alexandre VIII. L'impie en effet est capable d'actes moraux, sans mérite surnaturel sans doute, mais non dépourvus de bonté naturelle, et n'ayant point le caractère de péchés. S. Grégoire explique ainsi ce verset : « Neque enim in omnipotentis Dei judicio, quid, sed a quo datur, inspicitur. Hinc est enim quod scriptum est : Respexit Dominus ad Abel, et ad munera ejus; ad Cain autem et ad munera ejus non respexit. Dicturus quippe quia Dominus respexit ad munera, præmisit sollicite, quia respexit ad Abel. Ex qua re patenter ostenditur, quia non offerens a muneribus, sed munera ab offerente placuerunt. » Ep., 127, ad Recared.; Is., I, 11, 15; Os., VI, 6.

9. — Ce verset indique la raison de la conduite du Seigneur, par rapport aux prières des justes et des impies.

10. — *Doctrina mala.* Héb. : *mousar rah*, « castigatio mala », i. e. dura. Dans Vulg. : la doctrine est mauvaise, soit que le méchant la reçoive, car elle n'est pas conforme à ses passions, et il la rejette, soit qu'il l'enseigne, car elle tourne au malheur des autres, ou du moins au sien : « Male vivere et bene docere, nihil est aliud quam se sua voce damnare. » Beda. — *Viam vitæ.* Héb. simplement : « la voie », X, 17 LXX. « l'éducation de l'innocent est connue de ceux qui passent, mais ceux qui détestent les reproches, meurent honteusement ».

11. — *Infernus et perditio.* שאול ואבדון, *sheol veabaddon.* Cette dernière expression désigne habituellement le lieu le plus profond et le plus inaccessible de l'enfer. Job., XXVI, 6. Le regard de Dieu pénètre jusque dans ces abîmes : « Si descendero in infernum, ades. » Ps., CXXXVIII, 7. A plus forte raison, plonge-t-il dans le cœur de l'homme, qui est bien moins impénétrable, Jer., XVII, 10. Conclusion à tirer : « Magna vobis est, si dissimulare non vultis, necessitas indicta probitatis, cum ante oculos agitis judicis cuncta cernentis. » Bœce, Cons. phil., in fine.

12. — *Pestilens.* Héb. : moqueur. LXX : ἀπαίδευτος. Il ne va qu'avec ses compagnons de frivolité, XIII, 20. LXX : il ne conversera pas.

13. — Le cœur joyeux rend le visage agréable, parce que c'est sur le visage que se

14. Cor sapientis quærit doctri-
am : et os stultorum pascitur im-
eritia.
15. Omnes dies pauperis, mali :
ecura mens quasi juge convivium.

16. Melius est parum cum timore
omini, quam thesauri magni et
nsatiabiles.
17. Melius est vocari ad olera cum
haritate, quam ad vitulum sagina-
um cum odio.

14. Le cœur du sage cherche l'instruction, et la bouche des insensés se repaît de sottise.
15. Tous les jours du pauvre sont mauvais, l'âme tranquille est comme un festin continuel.
16. Mieux vaut peu et la crainte de Dieu, que de grands trésors dont on ne se contente point.
17. Mieux vaut être invité avec affection à manger des légumes, qu'avec haine à manger le veau gras.

---

eflètent les sentiments de l'âme. LXX : quand le cœur se réjouit, le visage fleurit. » — *Dejicitur*, Héb. : « est broyé », brisé. Quand le chagrin, au lieu d'être accidentel, passe en habitude, c'est un malheur. « La tristesse est une sorte d'incapacité spirituelle ; un homme mélancolique ne pourra jamais être autre chose qu'un convalescent dans la maison de Dieu ; il peut penser beaucoup à Dieu, mais il l'adore très-peu. » Faber. Bethléem. IV.

14. — *Os stultorum*. Toutes les anciennes versions ont abandonné le chétib, *pini*, le visage, pour le kéri : *phi*, la bouche. La folie en effet paraît encore mieux sur les lèvres que sur le visage de l'insensé. LXX : le cœur droit cherche la science, mais la bouche des insensés connaîtra le mal.

15. — *Pauperis* doit s'entendre de l'affliction de l'âme, comme l'exige le terme parallèle du second membre. Cornélius dit justement que voir dans ce verset la pauvreté et la richesse, cette dernière comparée à un festin continuel, est un sens « crassus et judaicus ». On peut pourtant prendre le mot pauvre dans son sens ordinaire ; on a alors cette pensée : le pauvre est malheureux, mais s'il a l'âme en paix, il est heureux. La pauvreté est en effet très-compatible avec la joie et la paix de la conscience. « Honesta, inquit (Epicurus), res est læta paupertas. Illa vero non est paupertas, si læta est. Cui enim cum paupertate bene convenit, dives est. Non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est. » Seneq. Ep., 2, ad Lucil. — *Secura mens*. Héb. : bonum cor, le cœur bon, joyeux, la bonne conscience. Elle est appelée un « juge convivium », à cause de l'habitation de Dieu en nous par la grâce sanctifiante. S. Jean emploie la même image : « Si quis audierit vocem meam, et aperuerit mihi januam, intrabo ad illum, et *cœnabo* cum illo, et ipse mecum. » Apoc., III, 20. « Nihil est jucundius, nihil tutius, nihil ditius bona conscientia ; premat corpus, trahat mundus, terreat diabolus, illa erit secura. » S. Bern. de Consc. LXX ont lu : עיני, *heine*, oculi, pour עני, *hani*, pauperis : « En tout temps, les yeux des méchants recueillent les maux, mais les bons ont une paix inaltérable. »

16. — *Thesauri*, Héb. : « qu'un grand trésor, et le trouble par dessus. » LXX : « que de grands trésors sans la crainte » (du Seigneur). Vulg., des trésors *insatiabiles*, non pas insatiables, mais dont on ne peut se rassasier ; l'adjectif latin a aussi ce sens. « Beata est, si bona sua noverit, cum veritate paupertas, et omnibus præferenda thesauris, quia melius est exiguum datum cum Dei timore, quam thesauri magni sine timore. » S. Ambr., Hexam., V, 8. « L'occasion prochaine de la pauvreté, c'est la grande richesse ; s'il est vrai que l'on soit riche de tout ce dont on n'a pas besoin, un homme fort riche, c'est un homme qui est sage. S'il est vrai que l'on soit pauvre par toutes les choses que l'on désire, l'ambitieux et l'avare languissent dans une extrême pauvreté. » La Bruyère. Des Biens de Fort.

17. — Héb. : « mieux vaut une portion de légumes, un mets de légumes, et l'affection par-dessus, qu'un bœuf gras avec la haine. » En Orient, où les légumes sont la nourriture commune, la chair des animaux gras est un aliment de fête. Luc, XV, 23, 30. Horace invite un ami à un festin où l'amitié sera l'assaisonnement de la frugalité :

> Nec modica cœnare times olus omne patella,..
> ..... Impune licebit
> Æstivam sermone benigno tendere noctem. I Ep. V.

Un autre poète donne ce conseil :

> Cum dat oluscula mensa minuscula pace quieta,
> Ne pete grandia lautaque prandia lite repleta.

Cfr. Ps., LIV, 14, 15. Zœckler note la liaison qu'il y a entre ce verset et le précédent ; à la crainte de Dieu, 16, répond l'amour du

18. L'homme emporté suscite des querelles, l'homme patient apaise celles qui se sont déjà élevées.

19. Le chemin des paresseux est comme une haie d'épines, la voie des justes est sans obstacles.

20. Le fils sage réjouit son père, et l'homme insensé méprise sa mère.

21. La sottise fait la joie de l'insensé, mais l'homme prudent règle tous ses pas.

22. Les desseins s'évanouissent là où manque le conseil, ils s'affermissent quand les conseillers sont nombreux.

23. Chacun se félicite du sentiment qu'il a émis, et la parole dite à propos est excellente.

18. Vir iracundus provocat rixas: qui patiens est, mitigat suscitatas.

19. Iter pigrorum quasi sepes spinarum : via justorum absque offendiculo.

20. Filius sapiens lætificat patrem, et stultus homo despicit matrem suam.

21. Stultitia gaudium stulto : et vir prudens dirigit gressus suos.

22. Dissipantur cogitationes ubi non est consilium; ubi vero sunt plures consiliarii, confirmantur.

23. Lætatur homo in sententia oris sui : et sermo opportunus est optimus.

---

prochain, 17, et au trouble de la conscience, 16, la haine des autres, 17. Un commentateur prenant cette sentence au sens spirituel, en fait cette excellente application : « Melius est cum caritate servare mandata, quam cum odio implere consilia. » Origène avait dit déjà : « Illud quod a Salomone in proverbiis dicitur existimo id docere, eum qui præ simplicitate firmiera non capit et majora dogmata, non errat tamen in iis quæ sentit, meliorem esse solertiore alio et acutiore resque acrius capessente, sed pacis et universorum concordiæ rationem non perspicue intelligente. » De Orat. 27.

18. — *Suscitatas.* LXX ont le futur : μέλλουσαν, et ils ajoutent une sorte de répétition du verset : « l'homme patient apaisera les jugements, mais l'impie les suscite encore davantage ».

19. — Le paresseux est opposé au juste, et dès lors mis sur le même rang que l'impie, parce que sa négligence le rend coupable comme s'il agissait par malice. Sa voie est comparée à un buisson d'épines, soit parce qu'il trouve tout difficile, soit aussi parce que son défaut lui attire des maux continuels, et finalement, en voulant éviter une peine, il tombe dans une autre bien plus grande. Comparer une route à un buisson d'épines est bien plus significatif dans les pays où, comme en Palestine, on a coutume de marcher nu-pieds. — *Absque offendiculo*, סלולה, *seloula*, de la rac. סל, *sal*, aggerare. C'est une route élevée sur un épaulement, par conséquent facile, aplanie. Is., XLIX, 11. LXX opposent au paresseux les hommes courageux, ἀνδρείων.

20. — *Filius.* X, 1. — *Stultus homo*, Héb. : mot à mot, « un imbécile d'homme. »

21. — *Stulto*, Héb. : « qui manque de cœur, d'intelligence, » X, 23. L'insensé se plaît d'autant plus dans sa sottise, qu'il la prend pour la sagesse. LXX : les voies de l'insensé manquent de prudence, mais l'homme prudent s'avance droit dans son chemin.

22. — *Dissipantur.* Héb. : « irritæ fiunt, » c'est comme si les plans n'avaient jamais existé. XI, 14. Le proverbe « quot capita, tot sententiæ, » ne saurait dispenser de prendre conseil. « Plures consulendi, sed clam, neque indiscriminatim, hoc est, omnes de omnibus, sed quisque in ea re quam calleat. » Boss. Comme dans les états modernes, chez les anciens, même chez les Hébreux, il y avait des titres officiels de conseillers. I Par, XXVII, 32; Is. I, 26; XIX, 11. LXX : « ceux qui n'honorent pas les conseils, συνέδρια, ajournent les résolutions, mais dans le cœur de ceux qui consultent, demeure le conseil. » Le mépris qu'on a pour les conseils, oblige en effet à remettre continuellement et les décisions et leur exécution, à cause des difficultés qui surgissent, et qu'un homme seul n'avait pu prévoir. Le peuple ne gagne point à ces temporisations.

23. — Héb. : « l'homme a de la joie pour la bonne réponse de sa bouche, et comme est bon le mot dit à son temps! » Ce proverbe complète le précédent : il marque une des qualités des conseillers dont le prince doit s'entourer. Le mot opportun est celui qui est dit dans le temps où la morale, la sagesse, l'intérêt du peuple en font un devoir. C'est de

24. Semita vitæ super eruditum, ut declinet de inferno novissimo.

25. Domum superborum demolietur Dominus : et firmos faciet terminos viduæ.

26. Abominatio Domini cogitationes malæ : et purus sermo pulcherrimus firmabitur ab eo.

27. Conturbat domum suam qui sectatur avaritiam : qui autem odit munera, vivet.

Per misericordiam et fidem purgantur peccata : per timorem autem Domini declinat omnis a malo.

Infr. 16, 6

24. Le sentier de la vie s'élève devant l'homme instruit pour lui faire éviter le profond abîme de l'enfer.

25. Le Seigneur renversera la maison des superbes, et il affermira les limites de la veuve.

26. Les pensées mauvaises sont en abomination au Seigneur; mais il approuve la parole innocente et agréable.

27. Celui qui se livre à l'avarice met le trouble dans sa maison; mais celui qui hait les présents aura la vie.

C'est par la miséricorde et la foi qu'on purifie les péchés, et par la crainte du Seigneur qu'on se détourne du mal.

---

tels conseillers que la Bruyère fait l'éloge : « Ayez de la vertu et de l'humanité, et si vous me dites : qu'aurons-nous de plus? Je vous répondrai : de l'humanité et de la vertu... et les peuples diront : Cet homme dont vous regardez la peinture, a parlé à son maître avec force et avec liberté, et a plus craint de lui nuire que de lui déplaire; il lui a permis d'être bon et bienfaisant. » Du Souver. LXX joignent ce verset au précédent, en modifiant le sens : « dans le cœur de ceux qui consultent demeure le conseil, 23, mais le méchant ne l'écoutera pas, et il ne dira rien d'à-propos ni de bon pour la société. »

24. — Héb. : « le chemin de la vie est au-dessus pour l'intelligent, pour le délivrer du schéol au-dessous. » Le schéol peut être considéré ici comme le séjour des damnés; l'intelligent, pendant qu'il est en ce monde, regarde au-dessus de lui, du côté de la vie éternelle, afin d'éviter la damnation. Le schéol est aussi pris pour le séjour des âmes justes de l'Ancien-Testament, les limbes. Les âmes saintes y descendaient, en attendant l'ouverture du ciel par le Messie; leur espérance y était différée, mais certaine; un jour le chemin de la vie s'ouvrirait en haut pour eux, à la suite du Messie triomphant, et ils éviteraient les horreurs de l'abîme inférieur.

Qui penetravit inferas
Domos, Redemptor pacifer,
Se fert in sedes superas.....
Ab ascendente ducitur
Regnatura captivitas.

Prosa in Ascens.Dom.

26. — *Domum,* non-seulement la maison matérielle, mais le superbe lui-même et sa descendance, XIV, 11. — *Demolietur,* Héb. : « arrachera, déracinera. » — *Terminos viduæ.* La veuve est le symbole de la faiblesse et de l'humilité; le Seigneur la prend sous sa protection immédiate, Ps. CXLV, 9. — Les possessions agraires étaient limitées par des bornes de pierre, et comme, dans l'antiquité, c'était là le moyen pratique de reconnaître les propriétés foncières et leur étendue, celui qui touchait à ces bornes était maudit, XXVII, 17; Job., XXIV, 2; Os., V, 10. La garde des limites était dévolue à Jéhova lui-même.

26. — *Cogitationes malæ.* Elles ont Dieu pour témoin, 11, elles l'auront pour vengeur. C'est pourquoi deux des préceptes du Décalogue les défendent. « De corde tuo omnes malas cogitationes, si potes, exclude; non intret in cor tuum vel suggestio mala. Non consentio, inquis; sed intravit tamen, ut suggereret. Nam omnes munita corda habere volumus, ut nihil intret quod male suggeratur. Unde autem intret, quis novit? Et pugnamus quotidie in imo corde nostro; unus homo in corde suo cum turba luctatur... Difficile est ut ab aliqua non feriatur. Ubi ergo secutas? Hic nusquam, in ista vita nusquam, nisi in sola spe promissorum Dei. » S. Aug. in Ps. XCIX, 11. Cfr. Matt., XV, 19. — *Purus.* Héb. : « sed pura verba suavitatis », c'est-à-dire, les paroles de bonté et de douceur sont pures et agréables aux yeux de Jéhova. Les mots « firmabitur ab eo » sont une addition de Vulg.

27. — *Avaritiam.* Héb. : בוצע בצע, *botseah batsah,* rapiens rapinam. Salomon veut parler de l'apreté au gain « per fas et nefas. » « Il y

28. L'âme du juste songe à obéir; mais la bouche des impies regorge de maux.

29. Le Seigneur est loin des impies, et il exaucera les prières des justes.

30. La lumière des yeux réjouit l'âme, la bonne renommée engraisse les os.

31. Celui dont l'oreille écoute les réprimandes salutaires, prendra place parmi les sages.

32. Rejeter la discipline, c'est mépriser son âme; mais se rendre aux reproches, c'est posséder son cœur.

33. La crainte du Seigneur est

28. Mens justi meditatur obedientiam : os impiorum redundat malis.

29. Longe est Dominus ab impiis : et orationes justorum exaudiet.

30. Lux oculorum lætificat animam : fama bona impinguat ossa.

31. Auris, quæ audit increpationes vitæ, in medio sapientium commorabitur.

32. Qui abjicit disciplinam, despicit animam suam, qui autem acquiescit increpationibus, possessor est cordis.

33. Timor Domini, disciplina sa-

---

a plusieurs sortes d'avarices : il y en a une triste et sordide, qui amasse sans fin, et sans jouir, qui n'ose toucher à ses richesses, et qui semble, comme dit le Sage, ne s'être réservé sur elles aucun droit, que celui de les regarder, et de dire : je les ai. (Eccle. v, 9, 10). Mais il y a une autre avarice plus gaie et plus libérale, qui veut amasser sans fin, comme l'autre, mais pour jouir, pour se satisfaire. » Boss. Méd. sur l'Ev. xxxve jour. C'est cette dernière que Salomon a ici en vue. — *Munera*, non point ceux qui sont les témoignages de l'amitié et qui l'entretiennent, mais ceux que convoite ou même exige la cupidité, à l'occasion de tel service, telle fonction d'un ordre supérieur à toute rémunération matérielle. On n'a pas oublié la façon délicate dont S. François de Sales savait décliner même les offres les plus légitimes et les plus pressantes. « Pour s'enrichir promptement et à peu de frais, disait-il, il ne faut pas amasser des trésors, mais diminuer la cupidité, et imiter les sculpteurs qui font leurs ouvrages par retranchement. » — *Per misericordiam*. Ce verset, transcrit ici par la Vulgate, se retrouvera au ℣. 6, du chap. suivant.

28. — *Obedientiam*. Héb. : « médite ce qu'elle aura à répondre. » C'était une des pratiques favorites de S. Vincent-de-Paul. « L'interrogeait-on? Il mettait toujours un intervalle entre la demande et sa réponse, pour réfléchir et consulter Dieu ; et c'était au nom de Dieu, in nomine Domini, sa formule ordinaire, qu'il donnait ses décisions et ses conseils. » Maynard. Vie et Vert. v, 1. L'obéissance est donc ici l'application à suivre l'inspiration de la grâce, dans ses manifestations intérieures ou extérieures. LXX : πίστεις, fides, fidelitates, il médite des choses vraies. — *Redundat*. Héb. : « effutit mala » ; le méchant n'a pas besoin de méditer, le mal coule de ses lèvres comme de source.

29. — *Longe est*, « non spatii intercapedine abest Deus, sed sententiæ diversitate ». Polychronius. — *Orationes*, 8 ; Ps., cxliv, 18 ; Joan., ix, 31.

30. — *Lux*, c'est-à-dire, un regard bienveillant réjouit le cœur de celui auquel il s'adresse. Nous allons en voir un exemple xvi, 15. Un regard sombre ne présage rien de bon, un œil brillant suppose la joie et la bonté. La même image a été employée Ps., iv, 7 : « Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, dedisti lætitiam in corde meo ». — *Fama bona*, Héb. : « une bonne nouvelle, une bonne parole engraisse les os », c'est-à-dire, encourage, affermit. LXX rapportent tout au sujet lui-même : « l'œil qui voit ce qui est bon, καλά, réjouit le cœur, et la bonne renommée engraisse les os. »

31. — *Increpationes*. Héb. : « doctrinam vitæ ». — *Commorabitur*, l'oreille est prise pour l'auditeur, par synecdoche : celui qui écoute la doctrine de vie sera établi au milieu des sages. Ce verset manque dans LXX, mais se trouve dans les autres versions grecques

32. — *Animam*, c'est-à-dire, soi-même, LXX : ἑαυτὸν. — *Possessor*, Héb. : acquirit sibi cor ; LXX : aime son âme.

33. — *Timor*, 1, 7 ; ix, 10. — *Gloriam præcedit*. Héb. : לפני כבוד, *lipenei cabod*, « in facie gloriæ, ante gloriam humilitas ». Littéralement, la gloire dont il est ici question est la science de la sagesse, qui fera prendre place parmi les sages, 31. Le moyen d'y parvenir, c'est la crainte de Dieu, et l'humilité pour savoir se plier aux enseignements divins et aux leçons des sages. LXX : « la

pientiæ : et gloriam præcedit humilitas.

l'enseignement de la sagesse, et l'humilité précède la gloire.

CHAPITRE XVI

Action universelle de Dieu (℣℣. 1-4, 9). — Châtiment, pardon, réconciliation (℣℣. 5-7). — Justice (℣℣. 8, 17, 19). — Conduite du roi (℣℣. 10, 12-15). — Equité (℣℣. 11). — Prix de la sagesse (℣. 16). — Orgueil et humiliation (℣. 18). — Les paroles du sage (℣℣. 20-24). — Illusion (℣. 25). — Travail (℣. 26). — Iniquité et ses œuvres (℣℣. 27-30). — Vieillesse (℣. 31). — Patience (℣. 32). — Sort (℣. 33).

1. Hominis est animam præparare : et Domini gubernare linguam.

1. C'est à l'homme de préparer son âme ; mais à Dieu de gouverner la langue.

---

crainte du Seigneur est éducation et sagesse, et le commencement de la gloire lui correspondra », lui sera décerné. Prise comme maxime générale, la seconde moitié du verset ne fait qu'énoncer une vérité de l'orde providentiel qui n'admet point d'exception. Matt., xx, 26. « Oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam ». Luc., xxiv, 26. « Prænuntians eas quæ in Christo sunt passiones, et posteriores glorias ». I Pet., i, 11. Et quand cet ordre est interverti par l'orgueil humain, Dieu prend soin de remettre toutes choses en leur vraie place. Matt., xxiii, 12. « Gloriam præcedit humilitas, hoc est, sicut calamitas insolentiam, ita splendor et gloria humilitatem comitantur. Dominus enim superbis resistit, humilibus autem dat gratiam, atque contraria contrariis vicissim inducit, qui omnia juste admetitur ». S. Greg. Naz. Or. iii. « Est igitur aliquid humilitatis miro modo quod sursum faciat cor, et est aliquid elationis quod deorsum faciat cor. Hoc quidem quasi contrarium videtur, ut elatio sit deorsum et humanitas sursum. Sed pia humilitas facit subditum superiori ; nihil est autem superius Deo, et ideo : « Fiat humilitas quæ facit subditum Deo ». S. Aug., Civ. Dei., xiv, 13.

II. Exhortation à servir Dieu par la pratique des vertus.

1° La confiance en Dieu, sage ordonnateur et gouverneur du monde, xvi.

Chap. xvi. — Ce chapitre commence par 7 versets qui renferment tous le nom de Jéhova, de même que 9, 11.

1. — Héb. : « à l'homme sont les préparations du cœur, mais la réponse de langue vient de Jéhova ». La langue est ici opposée au cœur, comme l'exécution à la conception. « On a beau composer dans son esprit tous ses discours et tous ses desseins, l'occasion apporte toujours je ne sais quoi d'imprévu, en sorte qu'on dit et qu'on fait toujours plus ou moins qu'on ne pensait ; et cet endroit inconnu à l'homme dans ses propres actions et dans ses propres démarches, c'est l'endroit secret par où Dieu agit, et le ressort qu'il remue ». Boss., Polit. vii, 6. C'est pourquoi Notre-Seigneur fait cette recommandation à ses apôtres : « Cum autem tradent vos, nolite cogitare quomodo aut quid loquamini ; dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini ». Matt., x, 19. Les Pélagiens ont abusé de ce texte pour dire que c'est l'homme qui va au-devant de la grâce, et que le premier mouvement part de son libre arbitre, sans le secours de Dieu. Il est bien vrai qu'une préparation est nécessaire de la part de l'homme, le Concile de Trente condamnant ceux qui prétendent « nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi ». Ses. vi, c. ix. Mais ce mouvement lui-même ne saurait se produire sans la grâce prévenante, comme l'indiquent les textes formels, Joan., vi. 44 ; xv, 5 ; II Cor. iii, 5. S. Augustin, après les avoir opposés aux Pélagiens, ajoute : « Homo præparat cor, non tamen sine adjutorio Dei, qui tangit cor. Homo præparat cor ; in responsione autem linguæ. id est, in eo quod præparato cordi lingua divina respondet, nihil operis habet homo, sed totum est a Domino Deo. (Le S. Docteur rapporte la réponse de la langue à Dieu lui-même)... Quapropter multa facit

2. Toutes les voies de l'homme sont exposées à ses yeux; mais le Seigneur pèse les esprits.

3. Exposez vos œuvres au Seigneur, et vos desseins réussiront.

4. Le Seigneur a tout fait à cause de lui-même, et l'impie en vue du jour mauvais.

2. Omnes viæ hominis patent oculis ejus; spirituum ponderator est Dominus.

Infr. 20, 24 *et* 21, 2.

3. Revela Domino opera tua, et dirigentur cogitationes tuæ.

4. Universa propter semetipsum operatus est Dominus: impium quoque ad diem malum.

Deus in homine bona quæ non facit homo; nulla vero facit homo quæ non facit Deus ut faciat homo » Cont. II Ep. Pelag. VIII. S. Thomas appuie sur ce texte dans le même sens : « Quæcumque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc, ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis præparatur ad donum gratiæ suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se præparare, sec. illud : Hominis est præparare animum ». 1a 2æ CXII, 2.

2. — *Patent.* Héb., Chald., Syr. : mundæ sunt. XXI, 2. L'homme, avec sa courte vue, voit l'extérieur de ses actions, et les trouve irréprochables. LXX : Toutes les œuvres de l'homme humble sont manifestes pour Dieu. — *Ponderator*, Ps. CXXXVIII, 23. Dieu pèse les esprits, c'est-à-dire, scrute les intentions, car ce sont elles qui font la valeur des actions : « Affectus tuus operi tuo nomen imponit » S. Ambr. De Off. II. « Qu'il est donc digne de l'homme d'attendre une destinée éternelle, de règler ses mœurs sur la loi, et de vivre comme devant un jour rendre compte de ses actions devant celui qui pèsera les esprits, et qui surprendra les sages dans leur sagesse ». Massillon, G. C. Vérité d'un avenir, Ie P. LXX : mais les impies périront au jour mauvais.

3. — *Revela*, גל, *gol*, du verbe *galal*, volve, committe, fais rouler, appuie sur Jéhova tes œuvres. Théodot. : κύλισον ἐπὶ κύριον, roule sur le Seigneur. Vulg. a lu *gal*, de *galan*, révéler. Il faut tourner nos œuvres vers Dieu, c'est-à-dire, les faire en vue de Dieu, comme l'indiquent v. 4 ; Ps. LXXXIX, 17 ; XXXVI, 5. Le verbe de la Vulg. se ramène au même sens. « Domino opera nostra revelamus, quando eum, quem nihil latere novimus, in cunctis quæ agimus, in memoriam reducimus, atque illius in omnibus flagitamus auxilium. » Beda.

4. — *Propter semetipsum*, למענהו, *lammahanehou*, mot à mot : « pour le but de lui », c'est-à-dire, pour les raisons qu'il s'est proposées de toute éternité. Là revient la traduction des LXX : toutes les œuvres du Seigneur sont μετὰ δικαιοσύνης. Vulg. a traduit comme s'il y avait למענו, *lemahanou*. Origène, Præf. in Job., a lu de même : πάντα ἐποίησεν Κύριος δι' ἑαυτόν. Syr. et Chald. s'éloignent tout à fait de l'hébreu : « obedientibus ei. » La leçon de l'hébreu est la plus en harmonie avec le parallélisme. Au point de vue doctrinal, Vulg. ne fait que préciser le but dont parle l'hébreu. Dieu est nécessairement cause finale aussi bien que cause efficiente de ses œuvres, parce qu'il ne peut trouver en dehors de lui-même une fin qui soit aussi élevée que sa propre action. Mais comme il n'a besoin de rien qui lui soit extrinsèque, quand il agit à cause de lui-même, « non agit propter suam militatem, sed solum propter suam bonitatem. » S. Thom., I, XLIV, 4, et dès lors, il agit en pleine liberté : « Mundum non ex necessitate, sed ex bonitate conditoris extitisse ». Orig. ubi supr. (ce qui n'a pas empêché le savant écrivain de soutenir ensuite que Dieu a créé le monde, non par bonté, mais pour en faire le lieu d'expiation des anges et des âmes). Le dessein de Dieu dans la création est donc de se communiquer par bonté gratuite à des créatures capables de le connaître, de causer leur bonheur, et en dernière analyse, de procurer sa propre gloire, but essentiel auquel tendent nécessairement toutes les œuvres de Dieu. — *Impium quoque.* Dieu fait l'impie, non point comme tel évidemment, mais en lui donnant tout ce qu'il a en lui d'être positif, ce dont l'impie, en vertu de sa liberté, se sert pour le mal. « S'il faut dire hardiment la vérité, c'est par la force de Dieu que ce qui le combat subsiste et peut le combattre. » S. Denys, Nom. div. IV, 20. — *Ad diem malum*, le jugement. « Quod impium destinarit ad pœnas æternas, id quoque propter semetipsum fecit, nimirum ut ostendat se justum et sibi displicere omne peccatum ». Lessius, de Perf. div. X, 5. Cette prédestination au châtiment n'est point faite par Dieu, *ante prævisa peccata*, comme le voulait Calvin, sans pouvoir s'empêcher pourtant d'appeler son dogme « horribile quidem decretum », mais *post prævisa merita*. « Præscientia enim quæ præscit hos damnandos, pendet objective ab eorum operibus malis

5. Abominatio Domini est omnis arrogans : etiamsi manus ad manum fuerit, non est innocens.

Initium viæ bonæ, facere justitiam : accepta est autem apud Deum magis, quam immolare hostias.

6. Misericordia et veritate redimitur iniquitas : et in timore Domini declinatur a malo.

Sup. 15, 27.

7. Cum placuerint Domino viæ hominis, inimicos quoque ejus convertet ad pacem.

8. Melius est parum cum justitia, quam multi fructus cum iniquitate.

5. L'insolent est en abomination au Seigneur, et quoi qu'il fasse, il n'est point innocent.

Le commencement de la bonne voie, c'est de pratiquer la justice, car elle est plus agréable à Dieu que l'immolation des victimes.

6. C'est par la miséricorde et la vérité qu'on rachète l'iniquité, et par la crainte du Seigneur qu'on évite le mal.

7. Quand les voies de l'homme plaisent au Seigneur, il tourne à la paix ses ennemis eux-mêmes.

8. Mieux vaut peu avec la justice, que de grands biens avec l'iniquité.

---

quæ ipsi libere sunt facturi; estque ratione (etsi non tempore) illis operibus posterior, tanquam consequens ex illis ». Lessius. Ibid. XIV, 2. C'est du reste un point de foi que l'impie a tout ce qu'il faut pour se sauver, s'il le veut : « Si quis justificationis gratiam non nisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum, a. s. » Trid. S. VI, c. 17. Pourquoi alors Dieu envoie-t-il en ce monde des êtres dont il ne veut pas, sans doute, mais dont il connaît très-bien la damnation future ? La philosophie apporte bien quelques réponses, mais Dieu a jugé utile de laisser pour nous dans l'ombre du mystère la claire solution de la difficulté.

5. — *Arrogans*, Heb. : « celui qui est hautain de cœur » ; LXX : ὑψηλοκάρδιος. — *Si manus ad manum, iad leiad*, même expression que XI, 21. C'est une formule de serment : en vérité, j'en lève la main, il ne sera pas impuni.

Initium. Ce verset est pris des LXX. La justice s'entend ici de l'obéissance à la loi divine en général. On débute dans la voie du bien, non par la spéculation, mais par la pratique. « Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. » Matt., XIX, 17. — *Accepta est*. « Misericordiam volo, et non sacrificium. » Os., VI, 6 ; Mich., VI, 8 ; I Reg., XV, 22. La miséricorde et la charité sont en effet les conditions essentielles de la justice, du service de Dieu. LXX ajoutent encore un verset : « Celui qui cherche le Seigneur trouvera la science avec la justice, et ceux qui le cherchent avec droiture trouveront la paix. »

6. — *Misercordia et veritate*, XV, 27. Ce sont ici des vertus humaines, III, 3 ; la vérité, *emet*, c'est la foi, comme porte la Vulg. elle-même XV, 27 ; non pas la foi seule, mais la foi jointe à la miséricorde, expression de la charité, « fides caritate formata » ; la charité dont parle le texte est la charité envers le prochain, mais elle se confond avec l'amour de Dieu, avec lequel elle ne forme qu'une même vertu. Luc VII, 47. — *A malo*, le mal moral, le péché, comme le réclame le parallélisme. Deux des demandes de l'oraison dominicale se rapportent à ce verset : « dimitte nobis, sicut dimittimus », c'est le rachat de l'iniquité réclamé au nom de la miséricorde, et « libera nos a malo. »

7. — *Convertet*, il pacifie ses ennemis avec lui, le Seigneur porte à la paix les ennemis de l'homme dont il agrée la conduite. Gen., XXVI, 27 et suiv. LXX : « à cause d'elles, même les ennemis deviennent amis. » C'est ce qui arriva pendant la passion de Notre-Seigneur. : « Et facti sunt amici Herodes et Pilatus in ipsa die, nam antea inimici erant ad invicem ». Luc., XXIII, 12. Ces ennemis dont Dieu fait taire la colère peuvent être aussi les ennemis de l'âme, le démon, le monde, la chair. Luc, X, 19. Il en était ainsi pour l'homme innocent : « Faciebat quippe hoc ordo justitiæ, ut quia eorum anima famulum corpus a Domino acceperat, sicut ipsa eidem Domino suo, ita illi corpus ejus obediret, atque exhiberet vitæ illi congruum sine ulla resistentia famulatum. » S. Aug., Cont. II Ep., Pelag., XXII.

8. — *Parum*. Ps., XXXVI, 16. La justice peut être prise ici dans son sens général, comme XV, 16, ou dans son sens strict : mieux vaut un peu de bien justement acquis, qus beaucoup de revenus injustes.

9. C'est le cœur de l'homme qui prépare sa voie ; mais c'est Dieu qui conduit ses pas.

10. Les lèvres du roi sont comme un oracle, et sa bouche ne se trompera point dans ses décisions.

11. Le poids et la balance sont les jugements du Seigneur, et toutes les pierres du sac sont ses œuvres.

12. Ceux qui font le mal sont abominables au roi, parce que c'est la justice qui affermit le trône.

9. Cor hominis disponit viam suam : sed Domini est dirigere gressus ejus.

Supr. 5, 1.

10. Divinatio in labiis regis, in judicio non errabit os ejus.

11. Pondus et statera judicia Domini sunt : et opera ejus omnes lapides sacculi.

12. Abominabiles regi qui agunt impie : quoniam justitia firmatur solium.

---

9. — L'homme propose et Dieu dispose. — *Dirigere*, c'est bien le sens à donner ici à יכין, *iakin* et non fortifier, affermir, comme veulent quelques-uns. Il faut donc s'abandonner complétement à la conduite de Dieu. Philip., II, 13.

10. — *Divinatio* קסם, *quesem*, non la prophétie, mais « l'oracle, c'est-à-dire, la parole de vérité est sur les lèvres du roi. » Ce proverbe n'est point une maxime de royauté théocratique, comme croient Hitzig et Zœckler qui traduisent : la parole de Dieu est sur les lèvres du roi; c'est une simple maxime de monarchie absolue. « Tout gouvernement est absolu, et du moment où l'on peut lui résister sous prétexte d'erreur ou d'injustice, il n'existe plus. La souveraineté a des formes différentes, sans doute; elle ne parle pas à Constantinople comme à Londres, mais quand elle a parlé de part et d'autre à sa manière, le bill est sans appel comme le fetfa. » de Maistre, Du Pape I, 1. Les peuples anciens n'étaient que trop portés à diviniser leurs rois, témoin le « Dei voces et non hominis! » qui accueille la parole d'Hérode Agrippa au cirque de Césarée. Act. XII, 22. Aujourd'hui, c'est à l'excès opposé que se portent les esprits; et pourtant il est certain que celui qui est à la tête d'une nation reçoit de Dieu des grâces d'état en rapport avec les nécessités de sa charge; il a même reçu de Dieu, par l'usage des affaires, une expérience, une certaine pénétration qui fait penser qu'il devine. » Boss. Serm. sur les Dev. des Rois Ie P. Quand le proverbe ajoute que le roi ne peut se tromper dans son jugement, il faut entendre ces paroles dans le sens qu'indique de Maistre : la parole du roi, surtout du roi absolu, est pratiquement indiscutable. on lui obéit comme s'il ne pouvait se tromper, « decretis parendum ut oraculis. » Boss. A tout prendre, cette règle de conduite a moins d'inconvénients qu'une discussion continuelle sur la légitimité des ordres du pouvoir. Dieu du reste mène les princes comme les autres hommes, VIII, 15; XXI, 1.

11. — Héb. : « la balance et les plateaux de justice sont de Jéhova, et son œuvre sont toutes les pierres de la sacoche. » Voir XI, 1. Le verset ne signifie pas, comme le supposent quelques traductions, que les jugements du Seigneur sont réglés avec poids et mesure, mais que les poids et mesures sont choses sacrées, et qu'ils doivent être aussi justes que les jugements et les œuvres de Dieu. « Statera et bilances judicii Domino sunt, id est propter Dominum sunt : ille enim præcipit ut æquo pondere et trutina justum unicuique tribuatur. Rursum Domino, vel Domini sunt, hoc est, Dominus eorum æquitate et rectitudine delectatur. » Aben-Ezra. Quand les balances sont justes, leur jugement est vraiment le jugement de Dieu. comme porte la Vulgate.

12. — Héb. : « abominatio regum, facere impietatem. » 1o L'impiété est abominable dans le roi lui-même, à cause de la conséquence qu'elle entraîne, la ruine de son trône. C'était vrai surtout des rois d'Israel, qui ne pouvaient avoir l'absolutisme tyrannique des autres princes orientaux, et qui, tout comme leurs sujets, avaient à obéir aux prescriptions mosaïques. 2o Celui qui fait le mal est en abomination au roi, il est le pire ennemi de son trône. C'est à ce sens que se sont arrêtées les anciennes versions. — *Firmatur*, XXV, 5; Is., XVI, 5. « La justice est la vertu principale et le commun ornement des personnes publiques et particulières... et ce n'est pas sans raison que le Sage lui donne la gloire de soutenir les trônes et d'affermir les empires, puisqu'en effet elle affermit non-seulement celui des princes sur leurs sujets, mais encore celui de la raison sur les passions, et celui de Dieu sur la raison même. » Boss. Serm. sur la Just. Ex.

Ubi non est pudor,
Nec cura juris, sanctitas, pietas, fides,
Instabile regnum est. Senec. Thyest. 215

13. Voluntas regum labia justa : qui recta loquitur, diligetur.

14. Indignatio regis, nuntii mortis : et vir sapiens placabit eam.

15. In hilaritate vultus regis, vita ; et clementia ejus quasi imber serotinus.

16. Posside sapientiam, quia auro melior est : et acquire prudentiam, quia pretiosior est argento.

17. Semita justorum declinat mala : custos animæ suæ servat viam suam.

18. Contritionem præcedit super-

13. Ce que veulent les rois, ce sont des lèvres justes ; celui qui parle avec droiture sera aimé.

14. La colère du roi est un avant-coureur de mort ; mais l'homme sage l'apaisera.

15. L'aménité sur le visage du roi, c'est la vie, et sa clémence est comme la pluie du soir.

16. Possède la sagesse, car elle vaut mieux que l'or, et acquiers la prudence, car elle est plus précieuse que l'argent.

17. Le sentier des justes s'écarte des maux, celui qui garde son âme se tient dans sa voie.

18. L'orgueil précède l'humilia-

---

13. — Ce verset est le corrélatif du précédent. Le roi doit aimer les lèvres d'équité, puisque la justice affermit son trône.

> Rois, chassez la calomnie ;
> Ses criminels attentats
> Des plus paisibles états
> Troublent l'heureuse harmonie.
> Racine, Esther, III, 3.

Qui recta loquitur. Héb. : « celui qui dit ce qui est juste, il l'aime, » le roi l'aime. LXX, ἀγαπᾷ. En général, les choses se passent ainsi ; pourtant les exceptions ne manquent pas, et plusieurs des successeurs de Salomon, Manassé entre autres, trouvèrent la cause de leur malheur dans leur mépris pour les paroles de vérité.

14. — *Nuntii*, au pluriel, comme en hébreu, parce que le roi a mille moyens d'exercer sa vengeance. Il doit donc se défier de ses propres emportements, dont la haine ou la flatterie peuvent si facilement faire des arrêts de mort, comme il arriva pour S. Thomas de Cantorbéry. On peut dire aussi que la colère du roi, à cause de la majesté et de la puissance du souverain, paraît aux sujets aussi redoutable qu'un ordre de mort.

> Seigneur, je n'ai jamais contemplé qu'avec crainte
> L'auguste majesté sur votre front empreinte ;
> Jugez combien ce front irrité contre moi
> Dans mon âme troublée a dû jeter d'effroi :
> J'ai cru vous voir tout prêt à me réduire en poudre.
> Rac. Esther. II, 7.

Placabit, Héb. : « l'homme sage l'expiera, » c'est-à-dire, comme LXX, l'apaisera. C'est ce que fera le roi lui-même, s'il est cet homme sage.

15. — *Hilaritate*. Héb. : « dans la lumière sur le visage du roi est la vie, » XV, 30 ; Ps. IV, 7. C'est l'opposé de la sentence précédente. — *Imber serotinus*. *Molkos*, la pluie tardive, du soir ou du printemps, celle qui tombe avant la récolte, et est absolument nécessaire à la maturation des fruits. Les Juifs la demandaient par des prières publiques, à la fin du mois de *Nisan*. (Mars). Au mois de *Casleu* (Nov.) on demandait la *jore*, la pluie première, pour les semailles. La pluie du soir est le symbole des meilleures bénédictions. Job., XXIX, 23, 24 ; Jerem., III, 3 ; V, 24. LXX ont lu *beni*, fils, au lieu de *peni*, visage, et interverti les mots : « Dans la lumière de la vie est le fils du roi, et ceux qui lui sont agréables sont comme la nuée du soir. »

16. — Héb. : « acquérir la sagesse vaut mieux que l'or, et acquérir la prudence est plus précieux que l'argent. » La sentence est elliptique dans l'expression. III, 14 ; VIII, 10, 11, 19. Au lieu de קנה, *kenoh*, acquérir, LXX lisant קנת, *kinnot*, nids, traduisent : « les nids de la sagesse... les nids de la prudence... » C'est cette leçon que commentent les Pères.

17. — *Declinat*, ℣. 6. — *Custos*, « celui-là garde son âme qui conserve sa voie, » la voie droite. LXX : « le chemin de la vie s'éloigne des maux, et la longueur de la vie, ce sont les chemins de la justice. Celui qui reçoit l'instruction sera au milieu des biens, et celui qui tient compte des reproches deviendra sage. Celui qui garde sa voie conserve son âme, et celui qui aime sa vie ne prodigue point ses paroles. » Ces deux derniers versets ne sont que dans le texte grec.

18. — Ce verset est le complément de la pensée exprimée XV, 33. De même que la gloire récompense l'humilité, de même l'a-

tion, et la chute ne vient qu'après l'élévation de l'esprit.

19. Mieux vaut être humilié avec ceux qui sont doux, que partager des dépouilles avec les superbes.

20. Celui qui est habile en parole recueillera les biens, et celui qui espère dans le Seigneur est heureux.

21. Celui qui a la sagesse du cœur méritera le nom de prudent, et celui qui a la douceur du langage recevra de plus grands biens.

22. L'instruction en celui qui la possède est une source de vie; la science des insensés, c'est la folie.

23. Le cœur du sage instruira sa bouche, et ajoutera de la grâce à ses lèvres.

bia : et ante ruinam exaltatur spiritus.

19. Melius est humiliari cum mitibus, quam dividere spolia cum superbis.

20. Eruditus in verbo reperiet bona : et qui sperat in Domino, beatus est.

21. Qui sapiens est corde, appellabitur prudens; et qui dulcis eloquio, majora percipiet.

22. Fons vitæ, eruditio possidentis : doctrina stultorum, fatuitas.

23. Cor sapientis erudiet os ejus : et labiis ejus addet gratiam.

---

baissement est le châtiment de l'orgueil. Les anciens l'ont bien remarqué :

> Sæpius ventis agitatur ingens
> Pinus, et celsæ graviore casu
> Decidunt turres, feriuntque summos
> Fulgura montes. Hor. Od. II, 7.

> Sequitur superbis ultor a tergo Deus.
> Senec. Herc. fur. 384.

> Tollunturque in altum,
> Ut lapsu graviore ruant. Claud.

Cette pensée revient sous mille formes dans la Sainte Ecriture, et la Sainte Vierge la reproduit dans son cantique. Aussi S. Augustin fait-il ce souhait aux orgueilleux : « Audeo dicere, superbis esse utile cadere in aliquod apertum manifestumque peccatum, unde sibi displicerant, quia jam sibi placendo ceciderant. Salubrius enim Petrus sibi displicuit quando flevit, quam sibi placuit, quando præsumpsit ». Civ. Dei, XIV, 13. Les massorètes notent que ce verset marque le milieu du livre.

19. — *Humiliari* Ps., LXXXIII, 11. LXX : « mieux vaut être doux avec humilité, que partager les dépouilles avec les injustes ». On aura en effet le sort de ceux avec qui on aura lié société.

20. — *Eruditus*, Héb. : « celui qui comprend la parole ». C'est l'opposé de XIII, 13. Cette parole est celle de Dieu. LXX et plusieurs commentateurs prennent le mot *dabar* dans le sens de chose : celui qui comprend la chose, qui y fait attention, selon la maxime : « ago quod agis ». Mais ce sens s'accorde moins bien avec la seconde moitié du verset. — *Qui sperat*, celui qui a confiance. Ecouter la parole de Dieu et avoir confiance en lui sont deux choses connexes.

21. — Héb. : « celui qui est sage de cœur est appelé intelligent, et la douceur des lèvres augmente la doctrine ». Si en effet le sage joint à sa sagesse le don de la communiquer par la parole, il l'augmentera dans les autres, et aussi en lui-même, puisque enseigner est le meilleur moyen d'apprendre. Pour *majora*, l'hébreu porte : augmentera, et pour *percipiet*, לקח, *lequach*, ce qu'on reçoit, la doctrine. LXX : « on appelle les sages et les intelligents des méchants, mais ceux qui ont la douceur du langage entendront davantage ». Ce qui n'est pas très-clair, et paraît signifier : on a beau traiter d'insensés les sages et les intelligents, ceux qui ont la douceur du langage, qui ont le don de la parole, n'en sont que plus avides à s'instruire, ce qui reviendrait au mot du fabuliste :

> Laissez dire les sots, le savoir a son prix.

22. — *Possidentis*, ce mot devrait être au datif; l'intelligence est une source de vie pour celui qui la possède. — *Doctrina, mousar*, la discipline non dans le sens d'instruction, mais dans celui de châtiment, comme XV, 10. Le sage trouve la vie dans sa sagesse, le fou son châtiment dans sa sottise. LXX « la discipline des insensés est mauvaise » pour eux, XIII, 14; XV, 2.

23. — *Cor sapientis*, c'était la maxime des anciens : « pectus est quod disertos facit ». — *Gratiam*, Héb. : doctrinam. Eccli. XXI, 29. Le cœur peut désigner ici l'intelligence, mais aussi le principe de la sensibilité et l'amour. Les grandes pensées viennent du cœur. « Amor omnes sermones suaves gratosque reddit tam dicenti quam audienti. Cum ergo quid dicturus es, vel aliquem docturus aut correpturus,

24. Favus mellis, composita verba : dulcedo animæ, sanitas ossium.
Supr. 15, 13; *Infr.* 17, 22.

25. Est via quæ videtur homini recta : et novissima ejus ducunt ad mortem.

26. Anima laborantis laborat sibi, quia compulit eum os suum.

27. Vir impius fodit malum, et in labiis ejus ignis ardescit.

28. Homo perversus suscitat lites; et verbosus separat principes.

29. Vir iniquus lactat amicum suum; et ducit eum per viam non bonam.

30. Qui attonitis oculis cogitat prava, mordens labia sua perficit malum.

24. Les paroles agréables sont un rayon de miel, la douceur de l'âme est la santé des os.

25. Il est telle voie qui semble droite, et dont l'extrémité aboutit à la mort.

26. L'âme du travailleur travaille pour lui-même, car c'est sa bouche qui l'y contraint.

27. L'impie va jusqu'au fond du mal, et le feu brûle sur ses lèvres.

28. L'homme pervers suscite des querelles, et le grand parleur divise les puissants.

29. L'homme inique attire son ami, et le conduit par une voie mauvaise.

30. Celui qui médite le mal avec des yeux hagards, l'exécute en se mordant les lèvres.

---

dicta tua præeat et promat amor ; ita modum recte loquendi et persuadendi docebit te amor ». S. Aug. De cat. rud. x.

24. — Dans l'hébreu, ce verset ne forme qu'une seule phrase : « Les paroles de bonté sont un rayon de miel, la douceur de l'âme et la santé des os », c'est-à-dire que les heureux effets s'en font sentir à la fois sur l'âme et sur le corps. « L'épouse, au Cantique des Cantiques, n'a pas seulement le miel en ses lèvres et au bout de sa langue, mais elle l'a encore sous la langue, c'est-à-dire, dans la poitrine, et il n'y a pas seulement du miel, mais encore du lait. Car aussi ne faut-il pas seulement avoir la parole douce à l'endroit du prochain, mais encore toute la poitrine, c'est-à-dire, tout l'intérieur de notre âme. Et ne faut pas seulement avoir la douceur du miel qui est aromatique et odorant, c'est-à-dire, la suavité de la conversation civile avec les étrangers, mais aussi la douceur du lait entre les domestiques et proches voisins ; en quoi manquent grandement ceux qui en la rue semblent des anges et en la maison, des diables ». S. Fr. de Sales. Introd. III, 8.

25. — Répétition de XIV, 12.

26. — *Anima, nefesh,* a ici le sens de convoitise, désir, besoin à satisfaire, faim. La faim pousse le travailleur au travail, selon la condamnation primitive : « In sudore vultus tui vescieris pane ». Gen., III, 19. — *Compulit,* sa bouche le pousse, le presse, réclamant sa nourriture. LXX. « ἐκβιάζεται τὴν ἀπώλειαν ἑαυτοῦ, il repousse de vive force sa propre perte ; le pervers porte la ruine dans sa bouche ». II Thess. III, 10.

27. — *Vir impius, ish belial,* le vaurien, VI, 12. Il creuse le mal pour les autres, comme on creuse une fosse où l'on veut faire tomber quelqu'un ; mais lui-même y tombera. « Lacum aperuit et effodit eum, et incidit in foveam quam fecit ». Ps., VII, 16. LXX, ὀρύσσει ἑαυτῷ, il creuse pour lui-même. Eccli. XXVII, 29. — *Ignis.* Sa parole est un feu dévorant. Selon S. Jacques, qui emploie la même image, la langue du méchant emprunte son feu à l'enfer lui-même : φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης, III, 6. On a comparé la calomnie à un charbon qui noircit quand il ne peut brûler.

28. — Héb. : « l'homme de fausseté suscite la dissension, et le médisant divise l'ami ». — *Verbosus, nirgav,* susurro, celui qui colporte le vrai et le faux, sème la division entre les amis. LXX : le pervers répand les maux, allume aux méchants un brandon de fraude, et divise les amis.

29. — Héb. : l'homme de violence. *Lactat,* I, 10. La voie non bonne est celle où l'on est exposé à souffrir le mal, ou à le commettre. Ps., XXXV, 5.

30. — *Attonitis,* Héb. : « celui qui ferme ses yeux, עֹצֵה, *hotseh* (ἅπ λεγ.) pour songer à la tromperie, celui qui serre ses lèvres, achève le mal ». Fermer les yeux presque complètement et serrer les lèvres, ce sont deux signes physiognomoriques annonçant la perversité, VI, 13-14, X, 10. LXX : celui qui

31. La vieillesse est une couronne de gloire, quand elle se trouve dans les sentiers de la justice.

32. Le patient vaut mieux que le vaillant, et celui qui domine son esprit l'emporte sur le pr ur de villes.

31. Corona dignitatis senectus, quæ in viis justitiæ reperietur.

32. Melior est patiens viro forti; et qui dominatur animo suo, expugnatore urbium.

---

se fait des yeux effrontés, songe à des choses perverses; il produit toutes sortes de maux avec ses lèvres, et est un foyer de malice.

31. — *Senectus*, Heb. : « les cheveux blancs. » La sagesse ayant pour récompense la longue vie, la vieillesse est donc un honneur. « Beatus quidem est juvenis, qui bene vivit; sed magis beatus est senex qui bene vixit. Quod enim juvenis sperat, adeptus est senior; quod senex fuit, optat hoc esse qui juvenis est. Certe hic, inquietati maris longiore adhuc sibi cursu manente, jactatur fluctibus; senex vero sicut in portu, ita in statione est senectutis. » S. Ambr. de Jacob., II, 8. Toutefois, les cheveux blancs ne sont un honneur, que quand ils supposent autre chose que des années : « Vere senectus illa venerabilis, quæ non canis, sed meritis albescit. » Id. Ep 23, ad Anis.

32. — Salomon compare la valeur militaire du conquérant à la patience qui maîtrise l'esprit, et il préfère la seconde. La force dont il parle n'est point la vertu cardinale, car alors elle se confondrait avec la patience. « Minor est victoria urbium, quia extra sunt, quæ subiguntur; valde autem majus est, quod per patientiam vincitur, quia ipse a se animus superatur, et semetipsum sibimetipsi subjicit, quando eum patientia intra se frænare compellit. » S. Greg., Past., III, 9. Les païens n'avaient pu s'empêcher d'admirer cette vertu. Cicéron, dans son *pro Marcello*, développe la même idée que Salomon : « Animum vincere, iracundiam cohibere, victoriam temperare... hæc qui faciat, non ego eum cum summis viris comparo, sed simillimum Deo judico. » 3.

> Fortior est qui se, quam qui fortissima vincit
> Mœnia Ovid. Ep. II, 75.

> Si metuis, si prava cupis, si ducetis ira,
> Servitii patiere jugum, tolerabis iniquas
> Interius leges; tunc omnia jure tenebis
> Cum poteris rex esse tui. Claud. Pan. Theodos.

Cette possession de soi-même que l'homme contemple avec admiration, et que l'amour-propre ou l'intérêt lui font parfois exercer, le serviteur de Dieu, seul, sait la pratiquer par vertu et loin de tout regard humain.

33. — *Sortes*; chez nous, les boules, les billets; chez les Juifs, les cailloux divers de forme ou de couleur, ou bien portant des marques différentes. — *Sinum*, la sacoche, VI, 27, ou la poche qui est faite avec un pli du manteau. LXX, εἰς κόλπους. Nous ne trouvons dans la législation mosaïque qu'un seul exemple d'ordalie, ou jugement de Dieu, Num. V, 12-31. Mais si le sort n'est point ordonné légalement, il est en usage de tous temps chez les Juifs, soit dans la vie privée, soit dans le droit public. On en a des exemples dans le châtiment d'Achan, Jos., VII, 14, l'élection de Saül, I Reg., X, 20, le cas de Jonathas, I Reg., XIV, 42, la faute de Jonas, Jon., I, 7, etc. Dans le Nouveau Testament il est employé pour l'élection de S. Mathias, Act., I, 26. Il est visible que dans ces cas, le sort était dirigé par le Seigneur. En est-il toujours de même? On attribue parfois le résultat du sort au hasard; mais le hasard est un mot vide de sens, qui peut bien marquer l'ignorance où nous sommes de causes, mais non leur absence. « Nos eas causas quæ dicuntur fortuitæ, unde etiam fortuna nomen accepit, non esse dicimus nullas, sed latentes, easque tribuimus vel Deo vere, vel quorumlibet spirituum voluntati. » S. Aug., Civ. Dei. V, 9. Dira-t-on que le résultat du sort est dû au concours simultané de plusieurs causes physiques, comme les lois de la pesanteur, du mouvement, etc., qui, dans des conditions données, font que tel billet, telle boule, occupera nécessairement telle place, sortira en tel ordre, etc.? Rien n'est plus vrai, mais qui préside à l'exécution de ces lois, et qui peut au besoin modifier leur résultat, sinon Dieu, comme le prouvent les exemples apportés plus haut? En pratique, pour que l'usage du sort soit légitime, il faut qu'il soit raisonnable, que ce soit le seul moyen, ou du moins le moyen le plus avantageux pour prendre une décision nécessaire, et que ce ne soit pas un prétexte à se dispenser de prudence et de recherches; autrement on tomberait dans la superstition. Cfr. S. Liguori, Theol., mor. III, 1. 2. Moyennant ces conditions, « sors non est aliquid mali, sed res est in dubitatione humana divinam indicans voluntatem ». S. Aug., in Ps., XXX. 16. En prenant ce verset dans son acception plus générale, « sensus est per divinam Providentiam ambigua quæque et incerta in certos

33. Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur.

33. On met dans le pan du manteau les pierres du sort, mais c'est le Seigneur qui les dispose.

CHAPITRE XVII

La vraie amitié (℣℣. 1, 9, 17). — Sagesse (℣℣. 2, 10, 24, 27, 28). — Dieu éprouve les cœurs (℣. 3). — La langue mensongère (℣℣. 4-7). — Joie à la vue du mal (℣. 5). — Les pères et les enfants (℣℣. 6-25). — Les présents (℣℣. 7-23). — Les méchants (℣℣. 11, 19, 20, 26). — Les insensés (℣℣. 12, 14, 16, 18, 21). — L'ingrat (℣. 13). — L'injuste (℣. 15). — Joie et tristesse (℣. 22).

1. Melior est buccella sicca cum gaudio, quam domus plena victimis cum jurgio.

2. Servus sapiens dominabitur filiis stultis, et inter fratres hæreditatem dividet.

Eccli. 10, 28

3. Sicut igne probatur argentum et aurum camino; ita corda probat Dominus.

1. Mieux vaut une bouchée de pain sec avec la joie, qu'une maison pleine de victimes avec la discorde.

2. Le serviteur sage commandera aux fils insensés, et fera le partage de l'héritage entre les frères.

3. Comme l'argent est éprouvé par le feu, et l'or dans le creuset, ainsi le Seigneur éprouve les cœurs.

---

fines dirigi, neque quidquam fortuitum. » Boss.

Sic, quæ permissis fluitare videtur habenis
Sors patitur frenos, ipsaque lege meat.
Boèce. Cons. phil. v, met. 1

2° La frugalité et l'amour de la paix, XVII.

CHAP. XVII. — 1. — XV, 16, XVI, 8. — *Sicca,* sans breuvage pour l'humecter. Théodot. : καθ' ἑαυτόν, toute seule, sans rien plus. LXX, μεθ' ἡδονῆς, avec joie, ce qui fait un pléonasme avec ἐν εἰρήνῃ qui va suivre. Les Juifs trempaient le pain avant de le manger; il est fait allusion à cet usage, Joan., XIII, 26. — *Cum gaudio,* Heb. : « en paix. » — *Victimis,* זבחי, *zibchei,* les animaux immolés dont une partie servait au repas après le sacrifice, VII, 14, I R g., XX, 29. La paix est un si grand bien, que la plus austère frugalité n'empêche point d'être heureux avec elle, et la discorde est un si grand mal, que les plus somptueux festins ne la rendent point supportable.

2. — *Stultis.* מביש, *mebish,* « les fils honteux », que leur conduite couvre de honte. C'est ainsi qu'à cause de sa sagesse, Joseph, esclave, fut préposé par Pharaon aux fils d'Egypte. — *Hæreditatem dividet.* Il ne s'agit point pour le serviteur de prendre part lui-même à l'héritage. Ce serait là, remarque Delitzsch, un anachronisme étrange; dans l'antiquité hébraïque, les biens paternels passaient, sans aucune formalité testamentaire, aux descendants en ligne directe ou collatérale, seuls héritiers légitimes, puisque la propriété foncière ne devait pas sortir de la famille. L'esclave ne pouvait hériter qu'à défaut d'enfants nés de la femme libre, Gen., XV, 2, 3. Rien n'empêchait pourtant le père de famille de lui donner une partie de ses biens de son vivant. A la mort du père, l'esclave ou le serviteur, investi de la confiance de la famille à raison de sa sagesse, faisait parfois entre les enfants le partage des biens paternels. La fable de la Fontaine : « Testament expliqué par Esope », est la mise en action de ce proverbe.

3. — Heb. : « le creuset pour l'argent, et le fourneau pour l'or, et probator cordis Jehova ». Le séjour en Egypte et le contact avec les Phéniciens avaient rendu les Hébreux habiles à fondre les métaux, et à les purifier des scories avec lesquelles ils étaient mélangés à l'état naturel. Ce que fait le feu pour les métaux, Dieu le fait pour le cœur

4. Le méchant obéit à la langue injuste, et le trompeur écoute les lèvres mensongères.

5. Celui qui méprise le pauvre fait injure à celui qui l'a créé, et celui que réjouit la ruine du prochain ne restera pas impuni.

6. La couronne des vieillards, ce sont les enfants de leurs enfants, et la gloire des enfants, ce sont leurs pères.

7. Les paroles étudiées ne conviennent point à un sot, ni au prince la langue menteuse.

8. L'attente de celui qui espère

4. Malus obedit linguæ iniquæ, et fallax obtemperat mendacibus.

5. Qui despicit pauperem, exprobrat factori ejus; et qui ruina lætatur alterius, non erit impunitus.

Supr. 14. 31.

6. Corona senum filii filiorum; et gloria filiorum patres eorum.

7. Non decent stultum verba composita; nec principem labium mentiens.

8. Gemma gratissima, expectatio

---

de l'homme. Jer., VI 27; Mal., III, 2; Job., XXIII, 10; II Pet., I. 7; Apoc., IV, 18. Le feu dont Dieu se sert pour mettre à l'épreuve, c'est ici-bas la douleur, la tentation, la mort, et plus tard les tourments du purgatoire.

4. — *Malus, fallax,* en hébreu : *merah, sheker,* « la méchanceté, la tromperie », l'abstrait pour le concret, afin de mieux identifier l'impie avec les vices dont il est esclave. Ces mots qui sont sujets dans Vulg. peuvent se prendre comme attribut en hébreu : n'écouter que les paroles d'injustice, c'est montrer qu'on est méchant, selon le proverbe : « simile simili gaudet. »

5. — *Qui despicit,* variante de XIV, 31. — *Qui ruina lætatur.* Cette joie est mauvaise, quand il s'agit d'un ennemi. Job., XXXI, 29. Pour désigner cette joie envieuse, les Grecs avaient un mot dont se sert Aristote dans sa Morale : ἐπιχαιρεκακία. LXX : « et celui qui se réjouit de celui qui périt ne sera pas impuni, mais celui qui a compassion méritera pitié pour lui-même. » — *Impunitus.* C'est la peine du talion.

6. — La nombreuse famille est une bénédiction de Dieu, Ps., CXXVI, 3; CXXVII, 3, 4, et de même que les nombreux enfants sont la couronne des vieillards, ainsi le nom et la mémoire de leurs pères est une gloire pour les enfants. « Les familles juives étaient portées à la vertu et à la fécondité par l'espoir de voir le Messie sortir de leur sein. Elles attendaient l'illustration de leur postérité, et ne se contentaient point de celle de leurs ancêtres. Cette propension a beaucoup contribué à la grandeur du peuple juif. » Le Play. Reform. soc. III, 27. Cfr. tout le paragraphe. — LXX ajoutent un verset que d'autres placent après 4. : « Pour celui qui est fidèle, le monde entier n'est que richesse, et pour celui qui est infidèle, pas même une obole, » c'est-à-dire, aurait-il le monde entier, son infidélité le rend aussi misérable que s'il n'avait pas une obole. Ce verset des LXX a été souvent cité par les Pères. S. Augustin le fait suivre de cette réflexion : « Pecunia a malis male habetur, et a bonis tanto melius habetur, quanto minus amatur. » Ep., 54 ad Maced. « Antiquum dictum est : Avaro tam deest quod habet, quam quod non habet. Credenti totus mundus divitiarum est : infidelis etiam obolo indiget. Sic vivamus, tanquam nihil habentes, et omnia possidentes. » S. Hier. Ep., 102, ad Paulin.

7. — *Verba composita,* Héb. : « la lèvre élevée », c'est-à-dire, il sied mal à un sot de dire des choses élevées. « Il ne parle pas, il ne sent pas, il répète des sentiments et des discours... C'est un homme qui est de mise un quart d'heure de suite ». La Bruyère. Du mérite. Ménippe. Cfr., XXVI, 7. — *Nec principem,* נדיב, *nadib,* que LXX ont traduit par δικαίος. — *Mentiens.* L'histoire a conservé la belle parole du roi de France, Jean II : « Si la bonne foi était bannie de la terre, elle devrait trouver asile dans le cœur des rois ».

8. — *Expectatio,* Héb. : « c'est une perle de grâce que le présent aux yeux de son maître », c'est-à-dire, de celui qui le reçoit. — *Prudenter intelligit,* ישכיל, *iaskil,* « il agit heureusement », il prospère et réussit. Il est question, dans ce proverbe, tel qu'on le lit en hébreu, non-seulement du présent que fait l'amitié, mais aussi du présent corrupteur, comme plus loin, 23, et de celui qui apaise la colère. XXI. 14. Le verset doit être traduit : « C'est un joyau, c'est une joie que le présent pour celui qui le reçoit, et de quelque côté que ce présent se retourne, il réussira », c'est-à-dire, quelque part qu'on l'envoie, il ouvrira les portes et les cœurs; car « pecuniæ

præstolantis; quocumque se vertit, prudenter intelligit.

9. Qui celat delictum, quærit amicitias; qui altero sermone repetit, separat fœderatos.

10. Plus proficit correptio apud prudentem, quam centum plagæ apud stultum.

11. Semper jurgia quærit malus; angelus autem crudelis mittetur contra eum.

est une perle très-agréable; de quelque côté qu'il se tourne, il a la prudence dans l'esprit.

9. Fermer les yeux sur les fautes, c'est chercher l'amitié; mais ne cesser de les rappeler, c'est diviser ceux qui sont unis.

10. Une réprimande a plus d'effet sur l'homme prudent, que cent coups sur l'insensé.

11. Le méchant ne cherche que des querelles, aussi l'ange cruel sera-t-il envoyé contre lui.

---

obediunt omnia », Eccle. x, 19, et comme disait Ovide :

Munera, crede mihi, capiunt hominesque deosque.

Et Owen :

Quid non argento, quid non corrumpitur auro?
Qui majora dabit munera, victor erit.

Aussi est-il proscrit de détester de tels présents, xv, 27. D'après Vulg, celui qui attend un présent a autant de joie de l'obtenir que si on lui donnait une pierre précieuse. Elle a lu *shokar*, attente, au lieu de *shokad*, présent, par la substitution bien facile d'un ר à un ד. Le mot *expectatio* désigne en tous cas plutôt l'objet de l'attente que l'attente elle-même. LXX ont traduit par παιδεία, « et l'éducation est une récompense de grâces pour ceux qui s'en servent ». Ils ont fait ainsi une sentence morale de ce qui dans les autres textes est un simple trait de mœurs, bien en harmonie du reste avec les penchants connus des Juifs.

9. — *Qui celat.* « L'on ne peut aller loin dans l'amitié, si l'on n'est pas disposé à se pardonner les uns aux autres les petits défauts ». La Bruyère. De la société. — *Quærit.* Héb. : « cherche l'amour », ce qui ne doit pas se prendre dans le sens égoïste, cherche l'amour pour lui, mais cherche à exercer l'amour, ou plutôt comme suppose Vulg. et comme l'indique le second membre du verset, cherche l'amour entre les autres, et entretient la paix. S. Augustin loue cette tendance en Ste Monique : « Inter dissidentes atque discordes quaslibet animas, ubi poterat, tam se præbebat pacificam, ut cum ab utraque multa de invicem audiret amarissima (qualia solet eructare turgens atque indigesta discordia, quando præsenti amicæ de absente inimica per acida colloquia cruditas exhalatur odiorum) nihil tamen alteri de altera proderet, nisi quod ad eas reconciliandas valeret ». Conf. ix, 9. Couvrir les lautes, c'est donc ici non-seulement pardonner celles dont on a souffert, mais atténuer et ensevelir dans le silence celles que le prochain a commises contre un tiers. — *Altero sermone*, Héb. : « celui qui ressasse toujours la chose », c'est-à-dire, l'injure qui a été faite, sépare les amis; il envenime la blessure au lieu de la guérir, xvi, 28. Symm. : δευτερῶν λόγον. Eccli. xix, 6-10. LXX : celui qui n'aime point cacher (les fautes) sépare les amis et les intimes.

10. — *Proficit*, Héb. : « le reproche pénètre davantage dans l'intelligent »; expression semblable à celle de Salluste : « Verbum in pectus Jugurthæ altius, quam quisquam ratus, descendit ». Jug. 11. — *Centum.* La loi n'en permettait que quarante. Deut. xxv, 3, et les Juifs pour ne pas dépasser ce nombre, s'arrêtaient au trente-neuvième, II Cor. xi. 24. La correction inusitée de cent coups, n'aurait aucun effet sur l'insensé. Quinte-Curce cite un proverbe médique qui revient à celui-ci : « Nobilis equus umbra quoque virgæ regitur, ignavus ne calcari quidem concitari potest ». vii, 4.

11. — Héb. : « le rebelle ne cherche que le mal ». Vulg. LXX et plusieurs interprètes ont fait de רע, *rah*, le mal, le sujet de la phrase, en lui donnant un sens personnel. — *Jurgia*, מרי, *meri*, la rebellion, c'est-à-dire, le rebelle. La plupart des modernes prennent ce mot comme sujet. — *Angelus*, מלאך, *malak*, terme qui peut désigner la nature ou la fonction. LXX se sont arrêtés à la première acception. Le verset ferait alors allusion à l'ange exterminateur envoyé pour punir la rébellion et vaincre la résistance du pharaon d'Egypte. Ex. xii. Ps., lxxvii, 49. Bertheau, Delitzsch et grand nombre de commentateurs ne voient sous ce mot qu'une fonction, celle d'un messager portant les ordres d'un roi contre les révoltés. Le verbe au futur marque que si le châtiment est encore à venir, il arrivera sûrement. Ce messager vengeur est l'ange de la mort, envoyé par Dieu contre le pécheur impénitent.

12. — Héb. : « que vienne au-devant de

12. Il est préférable de se rencontrer avec une ourse à qui l'on a ravi ses petits, qu'avec un fou plein de confiance en sa sottise.

13. Celui qui rend le mal pour le bien, ne verra jamais le malheur s'éloigner de sa maison.

14. Laisser écouler l'eau, c'est occasionner des querelles, et abandonner la justice avant même d'avoir souffert d'injure.

15. Celui qui absout l'impie et celui qui condamne le juste sont tous deux en abomination devant Dieu.

16. Que sert à l'insensé d'avoir des richesses, puisqu'il ne peut acheter la sagesse?

Celui qui élève bien haut sa maison, cherche la ruine, et celui qui néglige d'apprendre tombera dans les maux.

12. Expedit magis ursæ occurrere raptis fœtibus, quam fatuo confidenti in stultitia sua.

13. Qui reddit mala pro bonis, non recedet malum de domo ejus.

Rom. 12, 17; I *Thes.* 5, 15; I *Pet.* 3, 9.

14. Qui dimittit aquam, caput est jurgiorum; et antequam patiatur contumeliam, judicium descrit.

15. Qui justificat impium, et qui condemnat justum, abominabilis est uterque apud Deum.

Isai. 5, 23.

16. Quid prodest stulto habere divitias, cum sapientiam emere non possit?

Qui altam facit domum suam, quærit ruinam; et qui evitat discere, incidet in mala.

---

quelqu'un l'ourse privée de ses petits, mais non l'insensé dans sa folie ». Les ours qui ne manquaient pas dans les forêts de Syrie et de Palestine, IV Reg. II, 24, étaient pour les Israélites le symbole de la férocité, surtout quand l'enlèvement de leurs petits excitait leur fureur. II Reg. XVII, 8. Os. XIII, 8.

Corpora magnanimo satis est prostrasse leoni :
Pugna suum finem, cum jacet hostis, habet.
At lupus, et tristes instant morientibus ursi.
Ovid. Trist. III, 5.

Et pourtant cette rencontre est moins dangereuse que celle de l'insensé furieux et cruel par principe. Gen. XXXIV, 35. LXX : « la sollicitude tombe sur l'homme sensé, mais les insensés imaginent des maux ». L'homme sensé se préoccupe de faire le bien, l'insensé ne rêve que mal.

13. — *Malum,* le malheur, châtiment de l'ingratitude. Rom. XII, 17. I Thess. V, 15. I Pet. III, 9.

14. — Héb. : « c'est laisser l'eau s'échapper, que le commencement d'une querelle ». Quand l'eau parvient à faire une fissure dans l'obstacle qui la retient captive, elle l'agrandit peu à peu, et finit par se précipiter en torrent dévastateur; c'est l'image d'une querelle qui commence pour un rien, et mène bientôt aux derniers excès. Dans Vulg. il faut sous-entendre *sicut* au commencement du verset, ou en venir à un tout autre sens, et faisant de la comparaison l'idée principale. Celui qui laisse échapper l'eau des citernes ou des réservoirs où on la conservait avec tant de soin, celui-là est une cause de querelles. — *Antequam,* Héb. : « et avant que la querelle s'envenime, laisse-la. » Quand elle commence, elle peut être arrêtée facilement, comme l'eau qui ne fuit encore que par une légère fissure. — *Judicium,* ici, la chose à juger, le sujet du procès, selon l'hébreu. Le sens de la Vulgate est différent et manque de clarté. La règle de S. Augustin recommande de mettre fin aux querelles dès le début : « Lites aut nullas habeatis, aut quam celerrime finiatis, ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca, et animam faciat homicidam ». cap. XXXVII. S. Grégoire voit dans le débordement de l'eau, l'image des excès de la langue : « Aquam quippe dimittere, est linguam in fluxum eloquii relaxare... Qui linguam non refrœnat, concordiam dissipat ». Past. III, 14. Sic et Bida. LXX : le principe de la justice donne de la puissance aux paroles, mais la discorde et la querelle précèdent l'indigence.

15. — Ce proverbe est dirigé contre l'iniquité des juges, iniquité d'autant plus exécrable aux yeux de Dieu, que la justice publique se rend en son nom. Is. V, 23.

16. — La sagesse peut bien s'acheter, IV, 5-7, c'est-à dire, qu'on peut sacrifier les biens matériels pour l'obtenir; mais pour faire cette acquisition, il faut déjà avoir du cœur et de l'intelligence; c'est pourquoi la richesse ne sert de rien à un sot, car c'est

17. Omni tempore diligit qui amicus est; et frater in angustiis comprobatur.

18. Stultus homo plaudet manibus, cum spoponderit pro amico suo.

19. Qui meditatur discordias, diligit rixas; et qui exaltat ostium, quærit ruinam.

20. Qui perversi cordis est, non inveniet bonum; et qui vertit linguam, iucidet in malum.

21. Natus est stultus in ignomi-

17. L'ami aime en tout temps; mais c'est dans l'affliction qu'il se montre frère.

18. L'insensé frappera des mains quand il aura répondu pour son ami.

19. Celui qui médite des dissensions aime les querelles, et celui qui élève sa porte cherche la ruine.

20. Celui qui a le cœur pervers ne trouvera pas le bien, et celui qui a double langue tombera dans le mal.

21. L'insensé est né pour sa

Dieu seul, et non l'argent, qui peut « aperire sensum. » Luc. XXIV, 45. Dans un sens spirituel : « Quid prodest Judæo vel hæretico habere divitias Scripturæ, cum in his Christum intelligere non possit? Quid malo catholico expedit divitias habere veræ fidei, cum sapientiam piæ actionis habere neglexerit? » Beda. — *Qui altam.* Emprunt des versets 19 et 30; n'est point dans l'hébreu. — *Qui evitat* LXX : ὁ δὲ σκολιάζων τοῦ μαθεῖν, celui qui se montre oblique et pervers pour apprendre, c'est-à-dire, qui ne veut pas apprendre, ou veut se servir de sa science pour le mal. La leçon d'humilité qui précède est la première que doive suivre le disciple.

17. — *Amicus, frater,* gradation dans l'affection, car l'ami qui est fidèle même dans l'adversité est plus qu'un ami, c'est un frère, XVIII. 24. Eccli. XII, 8. Un proverbe arabe dit : « On ne connaît un ami qu'au jour où l'on a besoin de lui. » Cicéron cite ce vers d'Ennius :

Amicus certus in re incerta cernitur.

de Amicit. 17. — *Comprobatur*, יולד, *ivvalad,* est engendré, prend une seconde naissance, revêt la personalité non plus seulement d'un ami, mais d'un frère. « Quis enim sic durus aut ferreus, quis sic fraternæ caritatis oblitus, qui inter suorum multiformes ruinas et lugubres ac multo squalore deformes reliquias constitutus, siccos oculos tenere prævaleat, nec erumpente statim fletu, prius gemitus suos lacrimis quam voce depromat?... In prostratis fratribus et me prostravit affectus. » S. Cypr. de laps. 4.

18. — *Plaudet.* Héb. : « frappe la main, » non pas en signe de contentement, mais pour conclure la stipulation. Les LXX cependant ont vu aussi dans cette expression une marque de joie : « l'insensé applaudit et se réjouit en lui-même. » Le sot, s'imaginant tout bien faire, ne peut évidemment que s'applaudir de ses sottises. — *Pro amico.* Héb. : « in facie proximi sui, » i. e. apud alterum, et non : pro altero. Se rendre caution est une source de tribulations, VI, 1-5, mais le verset précédent n'engage-t-il pas à tout supporter pour un ami qui est dans la peine? Le sens de l'hébreu est donc ici préférable, puisqu'il laisse supposer que la caution a été endossée non pour un ami, mais pour le premier venu.

19. — *Qui meditatur.* Héb. : « celui-là aime la méchanceté, qui aime les querelles. » V, 4. — *Qui exaltat ostium.* Il n'est point nécessaire de prendre *ostium* comme synonyme de *cs.* La porte est prise pour la maison toute entière; élever trop haut sa maison, ou lui donner trop de développements sans fondements et sans ressources suffisantes, c'est s'exposer à une ruine certaine, ℣. 16. Il en est de même dans l'édifice spirituel : « Magnus esse vis? a minimo incipe; cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? de fundamento prius cogita humilitatis. » S. Aug. de Verb. Dom. 10. La porte elle-même, quand on exagère ses dimensions, peut amener la ruine d'un édifice. Chez les Hébreux, les portes et les ouvertures donnant sur la rue étaient généralement petites. On remarquera que la haine du procbain et l'orgueil dont ce verset fait mention, sont deux formes connexes de l'égoïsme, car celui qui veut montrer de l'ostentation dans ses possessions et ses bâtiments, n'est que trop porté aux procès et aux querelles avec ses voisins.

20. — *Qui vertit.* Héb. : « celui qui se retourne avec sa langue, » qui dit tantôt une chose, tantôt une autre, et dont par conséquent la langue est trompeuse, VIII, 13; X, 31.

21. — *Natus est,* ילד, *ioled :* « celui qui a engendré un sot l'a fait pour sa douleur, » X, 1; XV, 20. LXX ont lu לב, *veleb,* et cor. « le cœur de l'insensé est un chagrin pour celui qui l'a engendré. » Vulg. *ioullad,* il est né. Le sens de l'hébreu est réclamé par le pa-

honte, et le père même d'un fou n'en aura point de joie.

22. La joie de l'esprit rend la santé florissante, la tristesse du cœur dessèche les os.

23. L'impie reçoit les présents de dessous le manteau, pour corrompre les voies de la justice.

24. Sur le visage de l'homme prudent brille la sagesse, mais les yeux des sots sont aux extrémités de la terre.

25. Le fils insensé est l'indignation de son père, et la désolation de la mère qui lui a donné le jour.

26. Il n'est point bon d'infliger du dommage au juste, ni de frapper le prince qui juge selon la justice.

27. Celui qui est modéré dans ses

niam suam: sed nec pater in fatuo lætabitur.

22. Animus gaudens ætatem floridam facit: spiritus tristis exsiccat ossa.

Supr. 15, 13 *et* 16, 24.

23. Munera de sinu impius accipit, ut pervertat semitas judicii.

24. In facie prudentis lucet sapientia; oculi stultorum in finibus terræ.

Eccle. 2, 14 *et* 8, 1.

25. Ira patris, filius stultus; et dolor matris quæ genuit eum.

26. Non est bonum, damnum inferre justo: nec percutere principem, qui recta judicat.

27. Qui moderatur sermones suos,

---

rallélisme. LXX ajoutent au verset, comme x, 1 : le fils prudent réjouit sa mère.

22. — *Ætatem floridam*, גהה, *gehah*, (ἄπ. λεγ.). levamen, levatio, dans le sens d'amélioration corporelle : « l'esprit joyeux produit un bon soulagement, » une bonne santé, LXX : « fait se bien porter, » et conséquemment, selon Vulg. établit dans un état florissant. La tristesse produit l'effet tout contraire. Eccli. xxx, 23. « Le malin se plaît en la tristesse et la mélancolie, parce qu'il est triste et mélancolique, et le sera éternellement... La mauvaise tristesse, trouble l'âme, la met en inquiétude, donne des craintes déréglées, dégoûte de l'oraison, assoupit et accable le cerveau, prive l'âme de conseil, de résolution, de jugement et de courage, et abat les forces... Elle ôte toute suavité de l'âme, et la rend presque perclose et impuissante en toutes ses facultés. » S. Fr. de Sales. Introd. iv, 12. S. Jacques a indiqué le remède : « Tristatur aliquis vestrum? Oret. » v, 13.

23. — *De sinu*, le présent qu'on tire du sein, des plis du manteau qui le cache. La corruption des hommes de justice n'était pas inouïe chez les Juifs, malgré les anathèmes de la loi, Exod. xxiii, 8; Deut. xvi, 19; xxvii, 25, et les recommandations des prophètes, Ps. xiv, 1; Is. i, 23. Les juges étaient parfois plus portés à rendre des services que des arrêts;

Vidi ego censores ad juris munia tardos.
Munera, nam faleor, ad capienda citos.
Theodulphe. Parœn. ad Judic.

C'est à ce but que tendaient les présents, car

Munera qui mittit, sperat majora remitti,
Nemo suas vellet perdere gratis opes. Owen.

LXX ajoutent : et l'impie s'éloigne de la route de la justice.

24. — Héb. : « avec la face du prudent, la sagesse, » c'est-à-dire, le prudent a le visage tourné du côté de la sagesse, et par conséquent la sagesse brille et se reflète sur son visage. Les yeux des insensés, se détournant de ce guide nécessaire, s'égarent à tous les horizons. Eccle. ii, 14; viii, 1.

25. — Répétition de 21. — *Dolor*, מכור, *memer* (ἄπ. λεγ.) de *marar*, amertume.

26. — *Non est bonum*. L'hébreu commence par le mot גם, *gam*, aussi, qui a pour but, non de relier le verset à quelque autre, mais d'accentuer le sens : « il n'est point bon de faire peser la peine même sur le juste. » — *Qui recta judicat*, על־ישר, *hal-isher*. Plusieurs traduisent : « percutere principes est ultra jus. » Hitzig, Zœckler. D'autres, avec plus de raison, font régir ce second membre par « non est bonum. » et donnent à la préposition *hal* le sens causatif, « propter justitiam. » Cfr. Matt., v, 10. Sic Delitzsch. C'est le sens adopté par LXX et Vulg. Les deux membres du verset sont ainsi synonymes; ils rappellent aux princes et aux juges qu'il n'est point bon de frapper le juste, et aux particuliers qu'il ne l'est pas non plus de s'élever contre le prince équitable. La meilleure garantie du prince pour sauvegarder sa vie est ainsi de traiter ses sujets selon les lois de la justice.

doctus et prudens est; et pretiosi spiritus vir eruditus.

Jac. 1, 19.

28. Stultus quoque si tacuerit, sapiens reputabitur; et si compresserit labia sua, intelligens.

discours a la science et la prudence, et c'est un précieux esprit que celui de l'homme instruit.

28. L'insensé lui-même, s'il se tait, passe pour sage; et pour intelligent, s'il tient ses lèvres closes.

CHAPITRE XVIII

Le faux ami (℣. 1). — L'insensé (℣℣. 2, 6, 13). — Endurcissement et châtiment de l'impie (℣. 3). — Le sage (℣℣. 4, 15, 17, 20). — Devoir du juge (℣. 5). — Les fautes de la langue (℣℣. 7-8). — Le paresseux (℣℣. 8-9). — Confiance en Dieu, et confiance dans les richesses (℣℣. 10-11). — Gloire et humiliation (℣. 12). — L'esprit de l'homme (℣. 14). — Les présents (℣. 16). — Le sort (℣. 18). — La fraternité (℣℣. 19-24). — Rôle de la langue (℣. 21). — L'épouse (℣. 22). — Le pauvre et le riche (℣. 23).

1. Occasiones quærit qui vult recedere ab amico; omni tempore erit exprobrabilis.

2. Non recipit stultus verba pru-

1. Celui qui veut s'éloigner de son ami épie les occasions; mais il ne cessera point d'être digne d'opprobre.

2. Le sot n'accueille point les pa-

---

27. — *Qui moderatur*, x, 19. — *Pretiosi*, וקר, *vekar*, « celui qui est froid d'esprit, » s'ans passion, qui sait se contenir, est un homme d'intelligence; ou, comme porte le kéri, יקר, *iekar*, « celui qui est grave par l'esprit, » LXX : μακρόθυρος. *Iekar* signifie aussi précieux, rare; Vulg. qui adopte ce sens, est obligée de faire du sujet l'attribut, et *vice versa*.

28. — Le sot, s'il savait se taire, trouverait avantage au silence. Job. XIII, 5. Proverbe hébreu : « la cruche pleine d'écus ne résonne point, celle qui n'en contient qu'un ou deux fait beaucoup de bruit. » Proverbe arabe : « Le silence est le manteau de l'insensé. » Proverbe grec :

Πᾶς τις ἀπαίδευτος φρονιμώτατος ἐστι σιωπῶν.

« Il n'y a que de l'avantage pour celui qui parle peu, la présomption est qu'il a de l'esprit. » La Bruyère, des Jugem. LXX : on attribuera la sagesse à l'insensé qui s'enquiert de la sagesse, et celui qui se fait muet passera pour prudent.

3° La concorde, la fidélité et les vertus civiles, XVIII.

CHAP. XVIII. — 1. — Heb. : « c'est sa passion que recherche celui qui se sépare, et c'est contre toute raison qu'il se rend acariâtre. » L'hébreu, qui est très-concis, a donné lieu à diverses interprétations. — *Occasiones*. S. Jérôme a lu *letoanah*, « selon l'occasion », pour *letaavah*, « selon sa convoitise », et ainsi, d'un côté c'est l'occasion, et de l'autre la passion et le caprice, qui amènent la séparation. LXX s'accordent avec Vulg. pour la traduction de ce verset. Cependant, la leçon de l'hébreu paraît préférable, d'après le contexte; le second membre en effet déclare condamnable la séparation, ce qui ne serait pas absolument vrai si on lui cherchait une occasion; il faut donc admettre qu'elle s'opère par caprice, ou supposer dans la Vulg. qu'un motif inavouable pousse à rechercher l'occasion. — *Omni tempore*, *becol-toushiah*, « contre toute sagesse », tout conseil. — *Exprobrabilis*, Heb. : exacerbatur. Ce proverbe est dirigé contre le méchant qui sacrifie l'amitié à son égoïsme. Delitzsch remarque sur ce verset que la polémique des schismatiques et des sectaires contre ce qui est établi, est le plus souvent excessive et hostile.

2. — *Non recipit*. Heb. : « ne se plaît point dans l'intelligence, mais seulement dans la révélation de son cœur ». I Cor. II, 14. L'insensé en effet se croit l'arbitre de la sagesse. LXX : celui qui manque d'intelligence n'a pas besoin de sagesse, car c'est plutôt par la folie qu'il est conduit.

roles de prudence; mais seulement celles qui répondent à ce qu'il a dans le cœur.

3. Tombé dans l'abîme des péchés, l'impie se moque; mais à lui s'attachent l'ignominie et l'opprobre.

4. Les paroles qui sortent de la bouche de l'homme sont une eau profonde, et la source de la sagesse est un torrent qui déborde.

5. Il n'est point bon d'avoir égard à la personne de l'impie, pour s'écarter de l'équité du jugement.

6. Les lèvres de l'insensé se mêlent aux querelles, et sa bouche provoque les disputes.

dentiæ; nisi ea dixeris quæ versantur in corde ejus.

3. Impius, cum in profundum venerit peccatorum, contemnit; sed sequitur eum ignominia et opprobrium.

4. Aqua profunda verba ex ore viri; et torrens redundans fons sapientiæ.

Infr. 20, 5.

5. Accipere personam impii non est bonum, ut declines a veritate judicii.

6. Labia stulti miscent se rixis, et os ejus jurgia provocat.

---

3. — *Impius,* Héb. : « quand vient l'impie. *ba gam-bouz,* vient aussi moquerie ». LXX et Vulg. ont réuni les deux premiers mots, *bagom*; on a alors : « quand vient l'impie dans le marécage. dans l'abîme (sous-ent. des péchés), il se moque. » Aq. Symm. et Théod. ont le sens de l'hébreu. Vulg. n'en offre pas moins un sens très-important; l'impie se rit de tout, même de Dieu, et cet aveuglement est la punition des fautes dans lesquelles il s'est jeté.

Nam quis
Peccandi finem posuit sibi? Quando recepit
Ejectum semel attrita de fronte ruborem? Juvénal.

« Quand l'homme a commis une faute qu'il suppose irréparable, l'orgueil lui fait chercher un abri dans cette faute même ». Chateaub. Etud. hist. II, 2. Cette persistance volontaire dans le mal attire et explique l'éternité du châtiment. « Iniqui ideo cum fine deliquerunt, quia cum fine vixerunt. Nam voluissent utique, si potuissent, sine fine vivere, ut potuissent sine fine peccare. Ostendunt enim quia in peccato semper vivere cupiunt, qui nunquam desinunt peccare, dum vivunt. Ad magnam ergo justitiam judicantis pertinet, ut nunquam careant supplicio, qui in hac vita nunquam voluerunt carere peccato. » S. Greg., Dial. IV, 44. — *Sed sequitur.* Heb. : « et avec l'opprobre, la honte ». Dans l'hébreu, la moquerie, l'opprobre et la honte se rapportent activement à l'impie qui les déverse sur le prochain par ses paroles et ses actes. Dans Vulg. l'impie lui-même en est victime.

4. — *Viri,* dans le sens idéal d'homme sage, parfait. — *Torrens,* נחל, *nachal,* fleuve ou torrent. Les paroles qui sortent de la bouche sont comme l'eau profonde des citernes et des piscines, parce qu'elles viennent du cœur qui les contient calmes, pures et abondantes. Aussi au lieu de « ex ore », LXX traduisent-ils : ἐν καρδίᾳ. Quant au contraire les paroles s'écoulent, inspirées par la sagesse qui en est la source, elles deviennent un torrent qui se précipite à pleins bords, XX, 5. La métaphore des flots et du torrent est habituelle pour peindre l'éloquence. « De même qu'on voit un grand fleuve qui retient encore coulant dans la plaine cette force violente et impétueuse qu'il avait acquise aux montagnes d'où ses eaux sont précipitées, ainsi cette vertu céleste qui est contenue dans les écrits de S. Paul... » Bossuet, Panég. de S. Paul, 1, P.

5. — *Accipere personam,* faire acception de quelqu'un, prendre parti pour lui sans égard à la vérité. LXX : θαυμάσαι πρόσωπον, s'arrêter à l'apparence. S. Bernard recommande vivement à son disciple, devenu Eugène IV, de se garder de ce péril : « Non parvi te reum peccati existimes si facies peccatorum sumis, et non potius causas judicas meritorum. Est item vitium cujus si te immunem sentis, inter omnes quos novi ex his qui cathedras ascenderunt, sedebis me judice solitarius. » De consid. II, 14. — *Ut declines,* Heb. : « pour renverser le juste dans le jugement. » Avertissement au juge inique.

6. — *Miscent.* L'insensé s'ingère dans les querelles où il n'a que faire. — *Jurgia, mahaloummot,* percussiones. Il va et fait aller « a verbis ad verbera ». LXX : les lèvres de l'insensé le mènent dans les maux, et sa bouche audacieuse provoque la mort.

7. — *Contritio,* ruine, malheur. — *Ruina, mokes,* un filet, LXX, παγίς. Luc. XIX, 22.

7. Os stulti contritio ejus; et labia ipsius, ruina animæ ejus.

8. Verba bilinguis, quasi simplicia; et ipsa perveniunt usque ad interiora ventris.

Pigrum dejicit timor; animæ autem effeminatorum esurient.

9. Qui mollis et dissolutus est in opere suo, frater est sua opera dissipantis.

10. Turris fortissima, nomen Domini : ad ipsum currit justus, et exaltabitur.

11. Substantia divitis urbs robo-

7. La bouche de l'insensé est son propre châtiment, et ses lèvres sont la ruine de son âme.

8. Les paroles d'une langue double paraissent toutes simples; mais elles pénètrent jusqu'au plus intime du cœur.

La crainte abat le paresseux : les âmes des efféminés souffriront de la faim.

9. Celui qui est mou et lâche au travail, est frère de celui qui dissipe le fruit de ses peines.

10. Le nom du Seigneur est une tour inexpugnable, le juste y court, et trouve un refuge élevé.

11. L'opulence du riche est sa

---

8. — *Bilinguis,* Heb. : susurronis. — *Simplicia,* מתלהמים, *mitlahamim,* seulement ici et XXVI, 22, a été très-diversement traduit. Delitzsch, après Schultens et Gésénius, le tire de la racine *laham*, deglutire : « les paroles du médisant sont comme des morceaux friands », tanquam quæ avidissime inglutiantur. — *Interiora,* le plus intime des entrailles : la médisance est comme une nourriture qui se digère, et « manet alta mente repostum ». Celui qui sert cet aliment est coupable, mais celui qui le reçoit ne l'est pas moins. « Quod si hæc in nobis esset diligentia, ne passim obtrectatoribus crederemus, jam omnes detrahere timerent, ne non tam alios quam se ipsos viles detrahendo facerent; sed hoc ideo malum celebre est, idcirco in multis fervet hoc vitium, quia pene ab omnibus libenter auditur ». S. Paulin. Ep. 50. ad Celant. — « Detrahere, aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerim. » S. Bern. de Consid. III, 13. Ce verset n'est pas dans LXX qui le remplacent par ce qui suit. — *Pigrum*, n'est pas dans l'hébreu. — *Effeminatorum*, LXX, ἀνδρογύνων, VI, 10, 11.

9. — *Qui mollis.* Héb. : « aussi celui qui est lâche dans son œuvre, est frère du maître de la perdition », c'est-à-dire, de celui qui va à la perdition. LXX, μὴ ἰώμενος, « celui qui ne soigne pas dans ses œuvres, est frère de celui qui se perd lui-même. » *Mitrapheh*, qui signifie mollesse avec un ה final, a le sens de soin, guérison avec un א, ainsi ont la LXX. Le même châtiment, la faim, est toujours promis à la paresse, X, 4, XII, 11. Ce proverbe a son application dans le sens spirituel : S. Grégoire le fait ressortir par une heureuse comparaison : « Si quod videtur gerendum, sollicita intentione non crescit, etiam quod fuerat bene gestum, decrescit. In hoc quippe mundo humana anima quasi more navis est contra ictum fluminis conscendentis : uno in loco nequaquam stare permittitur, quia ad ima relabitur, nisi ad summa conetur. » Puis après la citation de notre verset : « Quia videlicet qui capta bona districte non exsequitur, dissolutione negligentiæ manum destruentis imitatur ». Past., III, 34.

10. — *Nomen Domini*, Ps., LX, 4, c'est-à-dire, Jéhova lui-même, selon la manière de parler habituelle à l'Ecriture. Ce qu'était le nom de Jéhova pour le juif, le nom de Jésus l'est pour le chrétien. — *Ad ipsum currit.* Les tours et les places fortifiées étaient les seuls refuges où l'on pût se mettre à couvert d'un coup de main. Dans les temps d'invasion, les Juifs, à la première alerte, abandonnaient précipitamment les villes ouvertes et les villages, et se mettaient à l'abri derrière les ouvrages fortifiés à leur portée, ou dans les retraites des montagnes. Le nom du Seigneur est le refuge de ses serviteurs : « Christus nobis factus est turris a facie inimici : cave ne feriaris a diabolo. fuge ad turrim. Numquam te ad illam turrim diabolica jacula secuta sunt; ibi stabis munitus et fixus. » S. Aug. in Ps. LXIV, 4. Courir à la tour, c'est invoquer le nom du Seigneur, c'est prier. « Oratio murus est fidei, arma et tela nostra adversus hominem qui nos undique observat... Sub armis orationis signum nostri imperatoris custodiamus ». Tertull. de Orat. in fin. — *Exaltabitur*, sera élevé, c'est-à-dire, mis en sûreté, au-dessus du péril.

11. — *Substantia.* La première partie du

ville forte, et le mur inébranlable qui l'environne.

12. Avant d'être brisé, le cœur de l'homme s'élève, et avant d'être glorifié, il est humilié.

13. Celui qui répond avant d'écouter, prouve qu'il est insensé et digne de confusion.

14. L'esprit de l'homme soutient sa faiblesse, mais qui pourra soutenir l'esprit qui s'emporte aisément?

15. Le cœur prudent possédera la science, et l'oreille des sages cherche la doctrine.

16. Le présent que l'on fait élargit la route, et donne entrée auprès des princes.

ris ejus, et quasi murus validus circumdans eum.

12. Antequam conteratur, exaltatur cor hominis; et antequam glorificetur, humiliatur.

Supr. 11, 2; *Eccli.* 10, 15.

13. Qui prius respondet quam audiat, stultum se esse demonstrat, et confusione dignum.

Eccli. 11, 8.

14. Spiritus viri sustentat imbecillitatem suam; spiritum vero ad irascendum facilem, quis poterit sustinere?

15. Cor prudens possidebit sapientiam; et auris sapientium quærit doctrinam.

16. Donum hominis dilatat viam ejus, et ante principes spatium ei facit.

---

verset se trouve déjà x, 15. — *Validus.* Héb. : très-élevé. — *Circumdans,* במשכתו, *bemaskito,* « dans son imagination », traduction que Venet. a seule reproduite fidèlement : ἐν φαντασίᾳ αὐτοῦ. Selon ce texte, ce verset est l'antithèse du précédent. Le juste a son secours en Dieu, le riche impie le cherche vainement dans ses biens. « Tumidus licet animo, tamen opinione magis quam re prævalet. » Boss. Toutes les autres versions ont traduit comme Vulg. en faisant venir le mot de *sakak*, couvrir, protéger. LXX : « mais sa gloire ombrage beaucoup, » c'est-à-dire, le recouvre pour le protéger.

12. — Ce verset reproduit xvi, 18; xv, 33. S. Augustin explique que l'orgueil est un abaissement intérieur de l'homme, appelant comme châtiment un abaissement extérieur analogue : « Illa prorsus ruina quæ fit in occulto, præcedit ruinam quæ fit in manifesto, dum illa ruina esse non putatur. Quis enim exaltationem ruinam putat, cum jam ibi sit defectus, quo est relictus Excelsus? » Civ. Dei, xiv, 13.

13. — Eccli. xi, 8. « Il y a des gens qui parlent un moment avant que d'avoir pensé. » La Bruyère, De la société.

14. — *Spiritus.* Dans le premier membre, en hébreu, esprit est au masculin, à cause de la fonction virile qui lui est attribuée. Num. xxvii, 18; dans le second, il est employé au féminin, parce qu'il est considéré comme principe de faiblesse et d'infériorité. — *Ad irascendum facilem.* Héb. : « l'esprit brisé, » par conséquent, faible, malade. LXX : ὀλιγόψυχον. L'irascibilité qu'indique Vulg. est une faiblesse pour l'esprit, parce qu'elle est dans l'homme une des formes de l'asservissement de la raison par l'animalité. L'esprit soutient la faiblesse de la chair, car c'est l'âme qui est la vie et la *forme* du corps. Le ve Concile de Latran (Léon X) a condamné « omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse... cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat... » Ce décret n'est que la reproduction de la belle doctrine de S. Thomas : « anima est forma substantialis hominis, » 1. LXXIV, 4, qui est incontestablement ce que la philosophie a trouvé de plus satisfaisant pour expliquer les rapports de l'âme et du corps. Le composé humain, comme le suppose notre proverbe, tire donc toute sa valeur de l'âme, de l'esprit, la partie pensante et agissante. LXX : le serviteur prudent apaise la colère de l'homme, mais qui souffrira l'homme de petit esprit?

15. — xiv, 33; xv, 14. L'oreille n'est ici que la servante du cœur, seul susceptible de sagesse; elle indique l'attention.

16. — *Donum,* מתן, *mattan,* comme le *shochad* de xvii, 8. C'est le présent permis par le devoir, et conseillé par la prudence ou l'amitié. — *Ante principes.* C'est l'usage en Orient de ne point paraître devant les grands sans leur offrir des présents. I Reg., ix, 7; x, 27; III Reg., iv, 21, etc. Les Mages ne font donc que se conformer à l'usage en apportant leurs offrandes à Bethléem.

17. — *Accusator.* Héb. : « justus prior cum causa sua venit. » Le compagnon qui sur-

17. Justus, prior est accusator sui : venit amicus ejus, et investigabit eum.

18. Contradictiones comprimit sors ; et inter potentes quoque dijudicat.

19. Frater, qui adjuvatur a fratre, quasi civitas firma ; et judicia quasi vectes urbium.

17. Le juste commence par s'accuser lui-même : survient son ami qui sondera son cœur.

18. Le sort apaise les différends, et sert d'arbitre même entre les puissants.

19. Le frère aidé par son frère est comme une ville forte, et leurs décisions sont comme les verrous des cités.

---

vient, c'est la partie adverse. Salomon veut affirmer la règle : « audiatur altera pars, » même quand le juste est en cause. Il peut arriver aussi que le juste s'accuse par humilité; c'est au moins un des points de la morale chrétienne, que de ne pas se faire valoir ; cependant, « un homme de bien ne saurait empêcher par toute sa modestie qu'on ne dise de lui ce qu'un malhonnête homme sait dire de soi. » La Bruyère. De la société. Le juste est-il coupable? Son aveu lui mérite le pardon : « Justus in principio sermonis accusator est sui. (LXX.) Voeem enim eripit adversario et quasi dentes quosdam paratas ad prædam criminationis infestæ peccatorum suorum confessione confringit, dans honorem Deo, cui nuda sunt omnia. » Paulin. Vit. S. Ambr. 39. — *Amicus*, le compagnon, celui qui rend témoignage pour ou contre, personne n'étant juge en sa propre cause, comme le rappelle Notre-Seigneur, Joan. VIII, 13-18. « Laudet te proximus tuus, et non os tuum, alienus, et non labia tua. Molestum enim certe auditoribus est propria, non aliena voce, suarum rerum maximarum velle testimonium perhibere ; nati enim natura sumus ut minus eis credamus, qui præcipuum sibi decus attribuunt. » S. Cyrill. II in Joan. 147. Bossuet donne à l'hébreu un sens trop visiblement inspiré par les habitudes du barreau moderne : « Qui prior causam dicit, justior videtur, venit socius, et vitium causæ eruet. » Les Pères ont appliqué ce passage à la confession sacramentelle. — Au sujet de ce verset, le R. Siméon se fait l'interprète d'une curieuse tradition juive : ce juste dans sa propre cause, c'est la mère du Messie, s'accusant d'être née elle-même dans le péché comme le reste des hommes ; vient son ami, Dieu lui-même, qui va au fond de la cause, et rend son témoignage : Vous êtes toute belle, ma bien-aimée, il n'y a point de tache en vous. Ce dernier passage était usité parmi les anciens docteurs juifs, au rapport du même R. Siméon, pour établir la conception sans tache de la mère du Messie. Corn.

18. — *Sors*, XVI, 33. — *Inter potentes*. Le sort devient ainsi « ultima ratio, » lorsque ni la raison ni la force ne peuvent décider. C'est par le sort que Josué divisa la terre promise entre les tribus. Jos. XV. S. Augustin recommande le même moyen pour décider qui doit fuir parmi les pasteurs en temps de persécution, et qui doit rester : « Sicut scriptum est Contradictiones sedat sortitio, et inter potentes definit ; melius enim Deus in hujusmodi ambagibus, quam homines, judicat. » Ep. 228 ad Honor. C'est là un cas où la voix du sort est vraiment la voix de Dieu. LXX au lieu de *sors*, portent σιγηρὸς, le taciturne : « le silencieux apaise les discussions. » Comme les autres versions grecques et Orig. ont κλῆρος, la leçon des LXX est évidemment fautive.

19. — *Qui adjuvatur*, נפשע, *nipshah*, « perfide desertus, » Rosenm., « perfidiose tractatus, » Delitzsch. Ce verbe en effet marque une séparation violente et de mauvaise foi ; ainsi l'ont entendu les anciennes versions, sauf Vulg. et LXX. Le sens de l'hébreu est donc : « frater perfide derelictus (resistit) magis quam urbs fortis. » Qu'on veuille voir ici le frère proprement dit, ou l'ami par excellence, XVII, 17, le proverbe n'en exprime pas moins un fait dont l'histoire du monde donne la preuve continuelle : il n'y a point de haine plus irréconciliable que celle des frères et des amis jadis intimes ; telle fut celle de Caïn contre Abel, et d'Esaü contre Jacob, tous deux pourtant devenus ennemis par pure jalousie. Vulg. et LXX ont lu : נושע, *noshah*, βοηθούμενος, le mot hébreu, du reste, signifiant « salvari » plutôt que « adjuvari. » La même pensée se retrouve Eccle. IV, 9-12. — *Et judicia*. Héb. : « et leurs discordes sont comme les verrous d'un palais. » Ce second membre est synonyme avec le premier. Les verrous, c'est-à-dire, les pièces transversales ordinairement en bois, qui barricadaient à l'intérieur les portes du palais, et avaient toute la solidité requise pour la sécurité des habitants et de leurs richesses. Aussi inébranlables sont les haines fraternelles. Vulg. prend le premier mot dans le sens de jugement en général, au lieu de chose à juger, querelle. LXX : il est fort comme un royaume τεθεμελιωμένον, bien fondé, bien assis.

20. Le cœur de l'homme sera rempli du fruit de sa bouche, et il sera rassasié de ce que produiront ses lèvres.

21. La mort et la vie sont au pouvoir de la langue ; ceux qui l'aiment se nourriront de ses fruits.

22. Celui qui a trouvé une femme vertueuse a trouvé le bien, et recevra la joie du Seigneur.

Celui qui chasse la femme vertueuse, chasse le bien, mais celui qui garde l'adultère est insensé et impie.

23. Le pauvre parle en suppliant, et le riche s'exprime durement.

20. De fructu oris viri replebitur venter ejus ; et genimina labiorum ipsius saturabunt eum.

21. Mors, et vita in manu linguæ; qui diligunt eam, comedent fructus ejus.

22. Qui invenit mulierem bonam, invenit bonum; et hauriet jucunditatem a Domino.

Qui expellit mulierem bonam, expellit bonum; qui autem tenet adulteram, stultus est et impius.

23. Cum obsecrationibus loquetur pauper; et dives effabitur rigide.

---

20. — *De fructu,* XII, 14 ; XIII, 2. — *Venter,* c'est-à-dire, son âme, qui sera la première à profiter de ces fruits.

21. — *In manu,* c'est-à-dire, au pouvoir. On a des expressions semblables Is. XLVII, 14 ; Ps., XLVIII, 16. La vie et la mort dépendent de la langue, à cause du grand rôle que les paroles jouent dans notre vie. Jac. III, 5, etc. Il y a un proverbe égyptien cité en ces termes par Plutarque : γλῶσσα τύχη, γλῶσσα δαίμων. C'est la même idée qu'Esope voulut rappeler à son maître Xanthus, dans le double festin où il ne lui servit que des langues, comme ce qu'il y a à la fois de meilleur et de plus détestable au monde. « Propterea ei (linguæ) majorem diligentiam et diligentiorem custodiam convenit exhiberi, quod sit juxta Scripturam, mors et vita in manibus linguæ. Alioquin si sola inesset vita, nec circumcisio quidem ei, si sola mors, etiam abscissio deberetur ». S. Bern. de tripl. custod. — *Qui diligunt eam*, ce qui peut se prendre en bonne part. εὐλογῶν, ou en mauvaise part, κακολογῶν. Jac. III, 9 ; I Cor. XII, 3. LXX : οἱ κρατοῦντες αὐτῆς.

22. — *Bonam*, ce mot n'est pas exprimé dans l'hébreu, mais la femme est prise ici dans le meilleur sens, comme l'homme au v. 4. Eccli. XXVI, 3. — *Hauriet jucunditatem.* La femme vertueuse sera comme l'instrument du bonheur que Dieu départira à l'époux. « Multos possum afferre viros asperos et immites, per uxorem mites redditos et mansuetos; ipsa enim mensa, lecto, filiorum communicatione, dicendis, tacendis, ingressu, auditu, exitu et aliis pluribus cum marito communicans, et ut corpus capiti conjuncta, si prudens sit et diligens, omnes vincet ». S. Chrys. in Joan. 6. — *Qui expellit.* C'est la sentence contraire à la précédente ; elle ne se trouve point dans l'hébreu. — *Qui tenet adulteram.* L'indissolubilité du mariage n'était pas aussi absolue pour les Juifs que dans la loi évangélique. L'adultère était une cause légitime de divorce, moyennant le « libellus repudii ». Deut. XXIV, 1. Notre-Seigneur fait même sur ce point en faveur des Juifs, mais « ad duritiam cordis », une exception à la loi qu'il voulait rétablir dans sa pureté originelle. Matt. V, 32 ; XIX, 9. Le présent verset fait entendre que dans le cas d'adultère, le divorce était non-seulement permis, mais obligatoire pour les Juifs, puisqu'on appelle sot et impie celui qui ne s'y résout point. Telle était la tradition juive au temps des LXX, et, bien probablement, aussi à l'époque de Salomon.

22. — Ce verset est un trait de mœurs. Notre-Seigneur le reproduit dans sa parabole du Lazare et du riche, Luc XVI, 20, et aussi dans celle du pharisien et du publicain, Ibid. XVIII, 11. Quand le riche parle durement aux petits, parfois, c'est qu'il a le cœur impitoyable, mais le plus souvent, c'est qu'il ignore la misère du pauvre, et n'est jamais descendu jusqu'à lui. « Quel moyen de comprendre dans la première heure de la digestion qu'on puisse quelque part mourir de faim » ! La Bruyère. Des biens de Fort. Ce verset et les suivants, jusqu'à XIX, 2, ne sont point dans les LXX.

24. — Héb. : « vir amicorum se perditurus est », l'homme des amis, c'est-à-dire, l'ami de tout le monde, des bons et des mauvais, ou celui qui veut paraître tel. — *Ad societatem.* Théod. : πρὸς ἑταιρίαν. Ces versions ont lu, רעה, *rahah,* « associare », au temps réfléchi, pour רעע, *rahah,* qui signifie au même

24. Vir amabilis ad societatem, magis amicus erit, quam frater.

24. L'homme de commerce aimable deviendra plus ami qu'un frère.

CHAPITRE XIX

Pauvre et riche (℣℣. 1, 4, 6, 7, 22). — Ignorance et précipitation (℣. 2). — L'insensé (℣℣. 3, 10). — Le faux témoin (℣℣. 5, 9, 28). — La prudence (℣. 8). — La patience (℣. 11). — Colère et bienveillance du roi (℣. 12). — Le malheur et le bonheur domestique (℣℣. 13, 14). — La paresse, (℣℣. 15, 24). — Récompense du bien et châtiment du mal (℣℣. 16, 29). — Aumône (℣. 17). — Education (℣℣. 18-20, 27). — Instabilité de l'homme et immutabilité de Dieu (℣. 21). — La crainte de Dieu (℣. 23). — A qui sert le châtiment (℣. 25). — Le mauvais fils (℣. 26).

1. Melior est pauper, qui ambulat in simplicitate sua, quam dives torquens labia sua, et insipiens.

2. Ubi non est scientia animæ, non est bonum; et qui festinus est pedibus, offendet.

Infr. 21, 16.

3. Stultitia hominis supplantat

1. Mieux vaut le pauvre qui va dans sa simplicité, que le riche insensé aux lèvres hypocrites.

2. Quand la science manque à l'âme, cela ne vaut rien, et celui dont les pieds se hâtent ne tarde pas à tomber.

3. La folie de l'homme bouleverse

---

temps : « perniciosus esse sibi ». — *Magis amicus erit.* Héb. : « at est amicus agglutinatus præ fratre ». XVII, 17. « Rarum et carum esse genus insinuatur, ac proinde intimam illam amicitiam, quæ agglutinet compingatque corda, non per multos spargendam, sed circumspecte, et ferme cum uno tantum ineundam ». Schultens. On sera plus touché que surpris de voir la tendance de S. Jérôme à faire l'éloge de l'amitié, plutôt que de s'arrêter à ses défaillances, comme déjà nous l'avons pu observer dans sa traduction du ℣. 19. Les lettres du S. Docteur, et les inébranlables affections dont il s'était entouré à Bethléem, montrent assez quel cœur il cachait sous sa rude écorce, et ne permettent point de douter que dans le chrétien l'amour de la vérité ne développe puissamment la vérité de l'amour.

4° L'humilité et la douceur, XIX.

CHAP. XIX. — 1. — *In simplicitate,* Héb. : dans son innocence. — *Torquens* : Héb. : « aux lèvres perverses ». La perversité est opposée à la pauvreté, parce que celle-ci engendre l'humilité, celle-là l'orgueil.

2. — *Ubi.* Héb. : « etiam in non-scientia animæ, non bonum ». Cette science n'est point celle de l'âme, mais celle qui est dans l'âme ; l'âme en est ici le sujet, non l'objet. « Major ac miserabilior egestas non est, quam egere sapientia, et qui non eget sapientia, nulla re omnino egere potest ». S. Aug. De vit. beat. Cette science est celle du salut, mais aussi celle de toutes les vérités de l'ordre naturel. Il y a dix-huit siècles que l'Eglise catholique, par son enseignement et sa conduite, professe à la suite de Salomon que l'ignorance n'est point bonne ; et rien n'est plus propre à faire éclater la vérité de cette maxime, que la légèreté et la mauvaise foi des attaques que les demi-savants se plaisent à multiplier contre la divine éducatrice du genre humain. — *Qui festinus est.* C'est le fait de l'ignorant qui agit tout d'abord, sans même soupçonner les difficultés. « Festina lente », disaient les anciens, et Ennius fait ce bel éloge de Fabius :

Unus homo nobis cunctando restituit rem.

La maturité dans la conduite est une imitation de la sublime patience de Dieu, qui est « patiens quia æternus. »

3. — *Supplantat,* Héb. : précipite, renverse. — *Fervet,* יזעף, *izhaph,* gronder, murmurer contre Dieu, l'accuser, LXX : αἰτιᾶται. Eccli. XV, 11. Thren., III, 39. Le méchant s'en

ses pas et enflamme son esprit contre Dieu.

4. Les richesses procurent beaucoup d'amis; quant au pauvre, ceux même qu'il avait se séparent de lui.

5. Le faux témoin ne restera pas impuni, et celui qui dit des mensonges n'échappera pas.

6. Nombreux sont les flatteurs d'un personnage puissant, et les amis de celui qui fait des présents.

7. Les frères du pauvre le détestent, et de plus ses amis se retirent loin de lui.

Celui qui ne cherche que des paroles n'aura rien.

gressus ejus; et contra Deum fervet animo suo.

4. Divitiæ addunt amicos plurimos; a paupere autem et hi, quos habuit, separantur.

5. Testis falsus non erit impunitus; et qui mendacia loquitur, non effugiet.

Dan. 13, 61.

6. Multi colunt personam potentis, et amici sunt dona tribuentis.

7. Fratres hominis pauperis oderunt eum; insuper et amici procul recesserunt ab eo.

Qui tantum verba sectatur, nihil habebit;

---

prend à Dieu de ses propres passions et de ses fautes, et voudrait l'en rendre responsable. « Nec enim Deus, qui justitiæ et bonitatis auctor est, et cujus omnia statuta et mandata contra peccatum sunt, quemquam ad peccandum cogere, et ab innocentia in facinora præcipitare credendus est. Si qui autem tam profundæ impietatis sunt, ut extra remedium correctionis habeantur, non a Deo incrementa iniquitatis accipiunt, sed per semetipsos deteriores fiunt ». S. Prosper. Sent. XI, de cap. Gall.

4. — XIV, 20. Eccli. XXXVII, 4. « An præsidio sunt amici, quos non virtus, sed fortuna conciliat? Sed quem felicitas amicum fecit, infortunium faciet inimicum. Quæ vero pestis efficacior ad nocendum, quam familiaris inimicus? » Boèce, Cons. phil. III, Pros. 5.

5. — VI, 19, XIV, 5. 25. Cfr. l'histoire de Suzanne, Dan. XIII, 61. LXX rapportent la seconde partie aux faux accusateurs. ἐγκαλῶν ἀδίκως.

6. — *Colunt*. Héb. : « beaucoup flattent la joue de celui qui est libéral et puissant ». Sa libéralité lui donne une grande influence, et l'entoure de nombreuses créatures. — *Amici* : « et la foule des amis est à l'homme des présents. » LXX lisant une ponctuation différente ont traduit moins bien : mais tout méchant est un opprobre pour un homme.

7. — *Insuper*. Héb. : « combien plus ses amis se retirent-ils de lui ? » — *Amici*, Héb. : son amitié, terme collectif, pour : ses amis, ainsi que l'indique le verbe au pluriel. Euripide exprime la même idée :

Πένητα φεύγει πᾶς τις ἐκποδὼν φίλος. Med. 560.

Qui tantum. Héb. : « quærens verba, non ipsa. » Ces quatre mots ont beaucoup embarrassé les commentateurs. Notons d'abord que le kéri porte לו, au lieu de la négation לא, d'où le sens : « quærens verba, ei ipsa. » En rattachant ces mots au verset précédent, on a donc : le pauvre cherche les paroles, il se fie aux paroles d'amitié, mais « non ipsa », elles ne sont pas paroles d'amitié, mais paroles de néant, sans valeur au moment de l'adversité ; ou bien : le pauvre se fie aux paroles de ses amis, « ei ipsa », c'est tout ce qu'il aura. Les deux sens reviennent donc au même. La Vulgate rattache au contraire cette pensée au verset suivant, par l'insertion d'un *autem*. Nous avons déjà trouvé des proverbes composés de trois membres dans la première partie, VII, 22, 23, nous en verrons encore dans la troisième, mais la seconde n'en contient pas. Cette remarque a porté de sérieux auteurs, comme Maurer, Bertheau, Zœckler, à penser que nous n'aurions là qu'un verset fragmentaire. Le texte des LXX confirme pleinement cette supposition : « La bonne pensée s'approche de ceux qui la connaissent, et l'homme prudent la trouvera. Celui qui fait beaucoup de maux met le comble à la malice, et celui qui irrite par ses paroles ne sera point sauvé. » On voit que ὃς δὲ ἐρεθίζει λόγους (pour λόγοις) rend l'hébreu : *mera'ilef amarim*, « acriter sectans verba, » et que οὐ σωθήσεται représente לא הכיה, *lo hemmah*, « non ipsa », à quoi LXX ont substitué לא ימלט, *lo immalet*, « non salvabitur », qui termine v. 5. Le premier hémistiche du verset des LXX serait ainsi la traduction de ce qui a disparu en hébreu. Cette explication est très-plausible.

8. Qui autem possessor est mentis, diligit animam suam, et custos prudentiæ inveniet bona.

9. Falsus testis non erit impunitus; et qui loquitur mendacia, peribit.

10. Non decent stultum deliciæ, nec servum dominari principibus.

11. Doctrina viri per patientiam noscitur; et gloria ejus est iniqua prætergredi.

12. Sicut fremitus leonis, ita et regis ira; et sicut ros super herbam, ita et hilaritas ejus.

13. Dolor patris, filius stultus; et tecta jugiter perstillantia, litigiosa mulier.

8. Celui qui possède son cœur aime son âme, et celui qui conserve la prudence trouvera les biens.

9. Le faux témoin ne restera pas impuni, et celui qui dit des mensonges périra.

10. Il sied mal à l'insensé d'être dans les délices, et à l'esclave de commander aux princes.

11. La science d'un homme se connaît à sa patience, et c'est sa gloire de ne point tenir compte des injustices.

12. La colère du roi est comme le rugissement du lion, et son sourire est comme la rosée sur l'herbe.

13. Un fils insensé est la douleur de son père, et une femme querelleuse est comme un toit qui dégoutte toujours.

---

8. — *Possessor mentis,* Héb. : celui qui acquiert du cœur, c'est-à-dire, de l'intelligence, aime son âme. LXX : aime ἑαυτὸν, xv, 32.

9. — Répétition du ℣. 5. LXX : et celui qui allume le mal, périra par lui.

10. — *Deliciæ,* le bien-être, la fortune qui procure les plaisirs. L'insensé ne peut s'en servir que pour faire plus de sottises. — *Nec servum.* Heb. : « combien plus... » Salomon avait vu ce spectacle, Eccle. x, 7. Claudien a dit d'Eutrope :

Asperius nihil est humili, cum surgit in altum;
Cuncta ferit, dum cuncta timet; desœvit in omnes,
Ut se posse putent : nec bellua tetrior ulla est
Quam servi rabies in libera colla furentis.
Eutrop. i, 181.

L'histoire nous a transmis le mot d'Achille de Harlay au duc de Guise : « c'est grand' pitié quand le valet chasse le maître ! » — *Principibus,* LXX : μεθ' ὕβρεως. La honte est en effet l'apanage d'un pareil pouvoir.

11. — *Noscitur.* Heb. : « la doctrine d'un homme le rend patient », mot à mot : prolongat narem, animum, le rend μακροθυμον. « Tanto ergo quisque minus ostenditur doctus, quanto minus convincitur patiens. » S. Greg. Past. iii. 9. — *Iniqua prætergredi.* Passer par-dessus les injustices dont on est victime ; c'est le sens exigé par le parallélisme. LXX : et sa gloire arrive aux injustes, ἐπέρχεται παρανόμοις ; sens peu clair.

12. — La colère du roi est comparée à celle du lion, à cause de la terreur qu'elle inspire, Is., v, 29 ; Am., iii, 4, 8. S. Paul dit en parlant du pouvoir impérial sous Néron : « Liberatus sum de ore leonis ». II Tim., iv, 17. « Leo naturæ suæ superbus ferocia aliarum ferarum generibus miscere se nescit ; sed quasi rex quidam plurimorum dedignatur consortium... Cujus voci tantus naturaliter inest terror, ut multa animantium, quæ per celeritatem possent impetum ejus evadere, rugientis ejus sonitu velut quadam vi attonita atque icta deficiant ». S. Ambr., Hexam., iii, 6. La comparaison était surtout vraie dans un temps où, sur un seul signe d'un souverain irrité, le sujet était mis à mort. Par ce proverbe, Salomon avertit le roi de contenir sa colère, et les sujets de veiller à ne point l'encourir. — *Sicut ros.* Métaphore familière à l'hébreu, xvi, 15. Ps., lxxi, 6 ; Is., xlv, 8. — *Hilaritas.* Heb. : sa bienveillance.

13. — *Dolor,* en hébreu, au pluriel, pour marquer l'intensité et la continuité, c'est douleur sur douleur. — *Tecta perstillantia.* En Palestine, le toit des maisons est en forme de terrasse. Sur des poutres transversales sont appuyées des dalles de pierre ou de longues tuiles, simplement juxtaposées, et faciles à enlever, comme on le voit dans l'Evangile, Luc., v, 19. C'est sur cette terrasse que les Juifs passaient une grande partie de leur temps, sauf pendant les six semaines de la saison des pluies. La toiture de la maison étant horizontale, et les eaux n'ayant presque point de pente pour s'écouler, la pluie gouttait dans la maison à travers les interstices, quand on n'avait pas eu soin

14. La maison et les richesses sont données par les parents; mais c'est particulièrement du Seigneur que vient l'épouse prudente.

15. La paresse amène le sommeil, et l'âme énervée aura faim.

16. Celui qui garde le commandement garde son âme; mais celui qui néglige sa voie sera frappé de mort.

17. Avoir pitié du pauvre, c'est prêter à Dieu, qui rendra ce qu'on aura donné.

18. Corrige ton fils, sans te dé-

14. Domus, et divitiæ dantur a parentibus; a Domino autem proprie uxor prudens.

15. Pigredo immittit soporem, et anima dissoluta esuriet.

16. Qui custodit mandatum, custodit animam suam, qui autem negligit viam suam, mortificabitur.

17. Fœneratur Domino qui miseretur pauperis : et vicissitudinem suam reddet ei.

18. Erudi filium tuum, ne despe-

---

de sceller les dalles avant la mauvaise saison. S'il durait toute l'année, *jugiter*, ce désagrément serait une fidèle image de celui que causent les discussions conjugales XXVII, 15, et forcerait à émigrer. Un proverbe arabe, que cite Delitzsch, dit : « Tria faciunt domum intolerabilem, perstillationes pluviæ, acerbitas mulieris et cimices. » LXX ont lu : « neque casta vota de mercede meretricis », ce qui se rapporte à Deut., XXIII, 18, mais provient d'une leçon fautive, et non conforme aux autres textes.

14. — *A parentibus*. Chez les Juifs, c'était l'époux qui apportait une dot en mariage, et non l'épouse, comme on le voit par l'exemple de Jacob, obligé de travailler durement pour obtenir Lia, puis Rachel. Gen., XXIX, 18, etc. XXXIV, 11, 12; Osée, III, 2. Cette dot était ordinairement fournie par les parents. — *A Domino*. LXX : παρὰ δὲ κυρίου ἁρμόζεται γυνὴ ἀνδρί. C'est le Seigneur qui prépare l'union conjugale et y met l'harmonie. Salomon a déjà dit que la femme prudente est un don de Dieu, XVIII, 22, c'est donc à lui qu'il la faut demander. Ici, il rappelle que la divine Providence veille spécialement sur l'union conjugale, si importante au point de vue des destinées morales du genre humain. Par conséquent, celui dont la femme est querelleuse peut se reprocher de n'avoir pas demandé une femme prudente à celui-là seul qui peut la donner. C'est ce que font ceux qui, oubliant les intérêts moraux et spirituels, se contentent de demander aux parents la maison et les richesses.

15. — *Soporem*, תרדמה, *tardema*, sommeil profond, le même que celui que Dieu envoya à Adam, Gen. II, 21. S. Grégoire marque une conséquence déplorable de ce sommeil paresseux : « Piger recte sentiendo, quasi vigilat, quamvis nil operando torpescat. Sed pigredo soporem immittere dicitur, quia paulisper etiam recte sentiendi vigilantia amittitur, dum a bene operandi studio cessatur ». Past. III, 15. — *Anima dissoluta*, XVIII, 8.

16. — *Qui custodit*, VI, 23; XVI, 17; Eccle. VIII, 5. — *Mortificabitur*. C'est la traduction du chétib : יומת, *ioumat*, sera mis à mort, expression usitée dans la loi de Moïse pour désigner la peine capitale. Toutefois, le kéri יומות, *iamot*, mourra, rentre mieux dans le style habituel du livre, X, 21, XV, 10, XXIII, 13. Mépriser et négliger sa voie, c'est tenir une conduite insensée.

17. — *Fœneratur*. C'est une pensée devenue proverbiale : qui donne au pauvre prête à Dieu. Eccle. XI, 1; Mat. XXV, 40; Luc. VI, 35. « Da pauperi, ut des tibi; da pauperi micam, ut accipias totum panem; da tectum, accipe cœlum; da res perituras, ut accipias æternas mensuras ». S. Pet. Chrysol. VIII de Jej. et Eleem. La tradition catholique connaît trop profondément le cœur humain, pour négliger le puissant ressort de l'intérêt personnel, quand il s'agit de porter au bien. Une certaine philosophie, qui se vante de philanthropie désintéressée, en a pris occasion pour accuser l'Eglise de baser sa morale sur l'égoïsme, comme si, à côté de l'intérêt privé, qui est le motif le plus accessible et le plus généralement efficace, elle n'en proposait pas une foule d'autres, plus élevés, plus héroïques, mais, partant, d'une application moins commune et facile. Quant à l'aumône dont parle notre verset, que de saints, que de chrétiens même, mettent leur honneur à servir le pauvre sans songer à la récompense, parce que dans la personne du pauvre ils voient Jésus-Christ lui-même! — *Vicissitudinem*. Héb. : il lui rendra sa bonne action, il la récompensera.

18. — *Erudi*. Héb. : « corrige ton fils, quia est spes », l'espérance de le rendre meilleur. Job XI, 18; Jer. XXXI, 16, ont la même expression. LXX : car ainsi il donnera de bonnes espérances. — *Ad interfectionem*.

es; ad interfectionem autem ejus ne ponas animam tuam.

19. Qui impatiens est, sustinebit damnum; et cum rapuerit, aliud apponet.

20 Audi consilium, et suscipe disciplinam, ut sis sapiens in novissimis tuis.

21. Multæ cogitationes in corde viri; voluntas autem Domini permanebit.

22. Homo indigens misericors est: et melior est pauper, quam vir mendax.

courager, mais ne te mets point dans l'esprit de causer sa mort.

19. Celui qui est impatient encourra des pertes, et celui qui aura ravi un objet en rendra un autre.

20. Ecoute le conseil et reçois l'instruction, afin d'être sage dans la suite de ta vie.

21. Les pensées sont nombreuses dans le cœur de l'homme; mais la volonté du Seigneur est immuable.

22. L'indigent a de la compassion, aussi mieux vaut le pauvre que le trompeur.

Chez les Hébreux, le père de famille n'avait pas, comme chez les nations païennes, le droit de vie et de mort sur ses enfants; il pouvait seulement les déférer au juge qui, dans certains cas, portait une sentence de lapidation contre le fils rebelle. Deut. XXI, 20. La mort par autorité privée n'étant pas permise, on ne pouvait se la proposer ni y tendre par des châtiments excessifs. LXX : n'élevez pas votre esprit jusqu'au déshonneur. Eph. VI, 4.

19. — *Impatiens,* chétib : גרל־חמה, *grolchemah,* « lapidosus ira », c'est-à-dire, præceps, durus ira. Rosenm. prend le mot dans le sens figuré de sort, et traduit : le sort de la colère est de recevoir le châtiment. Aucune version ancienne n'offre cette leçon; celle du kéri : גדל, *guedol,* « magnus ira », est adoptée par les modernes, et a pour elle d'autres passages analogues, Dan. XI, 44; Jér. XXXII, 19. Vulg. rendrait bien l'hébreu, si elle n'affaiblissait trop le sens. — *Et cum rapuerit.* Vulg. selon toute apparence, rapporte ces mots au larcin, mais sans grand enchaînement avec le contexte. Héb. : « car si tu délivres, tu devras faire encore ». Pour avoir une complète intelligence de ce verset, il faut le rattacher au précédent : Ne chatie point ton fils jusqu'à la mort; celui qui a une si grande colère en souffrira lui-même le dommage; si au contraire tu délivres ton fils de la mort, si tu contiens ta colère, tu devras le faire encore, c'est-à-dire, le châtier modérément jusqu'à pleine amélioration. LXX : l'homme de mauvais esprit souffrira beaucoup de maux, mais s'il fait du tort, il le paiera de son âme.

20. — *In novissimis, beachariteka,* dans l'avenir, principalement aux derniers moment où se décide le sort éternel, mais aussi dans toute la suite de la vie, car la sagesse apprend d'abord à bien vivre avant et afin de bien mourir.

21. — L'Ecriture met souvent en parallèle l'immutabilité de la pensée divine et la fluctuation perpétuelle des conseils humains. Mal. III, 6; Num. XXIII, 19. « Quidquid ex parte est, mutabile est; et quidquid ex parte non est, mutabile non est... Deus autem cui idem est esse, vivere et intelligere, cum per essentiam ex parte non sit, nec per sapientiam ex parte esse poterit. Sed sicut immutabilis est essentia ita quoque immutabilis est sapientia ». Hug. Vict. ap. Petav. de Deo, III, 1, 8. C'est donc à Dieu que l'homme doit demander lumière et conseil, comme faisait le roi Josaphat : « Deus noster, cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te ». II Par. XX, 12.

22. — *Homo indigens,* Héb. : « desiderium hominis est affectio ejus ». תאות, *taavat,* le désir, c'est-à-dire, non-seulement ce que l'homme désire, mais ce qui rend l'homme désirable. Le sens est analogue à celui d'homme de bonne volonté, c'est-à-dire, qui est l'objet de la bonne volonté de Dieu. חסדו, *chasdou,* son amour, son affection pour le prochain, sa miséricorde. Vulg. a entendu la première expression, le désir, d'une privation, du manque de quelque chose, de l'indigence, source de compassion :

Non ignara mali miseris succurrere disco.

« Les gens déjà chargés de leur propre misère sont ceux qui entrent davantage par la compassion dans celle d'autrui ». La Bruyère, de l'Homme. Le Sauveur a voulu passer lui-même par la souffrance et l'humiliation, afin de rendre la compassion plus grande encore dans son cœur : « Debuit per omnia fratribus similari ut misericors fieret ». Héb. : II, 17. LXX : c'est un fruit pour l'âme que la miséricorde. — *Melior est.* Le mensonge désigne ici l'absence d'affection véritable au fond du cœur, malgré les protestations extérieures. Le sens de l'hébreu est : « Ce qui fait aimer un

23. La crainte du Seigneur mène à la vie, et fait qu'on demeure dans l'abondance, à l'abri de toute épreuve fâcheuse.

24. Le paresseux cache sa main sous son aisselle, et ne la porte même pas à sa bouche.

25. L'homme corrompu une fois châtié, l'insensé deviendra plus sage: mais si la réprimande s'adresse au sage, il comprendra l'avertissement.

26. Celui qui afflige son père et fait fuir sa mère, est infâme et malheureux.

27. Ne cesse point, mon fils, d'écouter l'enseignement, et n'ignore point les paroles de la science.

28. Le témoin inique se moque de

23. Timor Domini ad vitam : et in plenitudine commorabitur, absque visitatione pessima.

24. Abscondit piger manum suam sub ascella, nec ad os suum applicat eam.

Infr. 26, 15.

25. Pestilente flagellato stultus sapientior erit : si autem corripueris sapientem, intelliget disciplinam.

Infr. 21, 11.

26. Qui affligit patrem, et fugat matrem, ignominiosus est et infelix.

27. Non cesses, fili, audire doctrinam, nec ignores sermones scientiæ.

28. Testis iniquus deridet judi-

---

homme, c'est sa bonté; un pauvre (qui a la bonté), vaut donc mieux qu'un trompeur hypocrite ». Ce sens est nettement accusé par LXX : Mieux vaut un pauvre juste qu'un riche trompeur.

23. — *In plenitudine,* Héb. : « et rassasié, il passera la nuit, et ne sera point visité par le mal ». Le sujet de la pensée, qui était la crainte dans le premier membre, devient le possesseur de cette crainte dans le second, irrégularité fréquente en hébreu. XIV, 27. Cette promesse de l'abondance et de la paix a déja été faite au cours du livre, III, 24; X, 3; etc. LXX lisent דע, *deha,* science, pour רע, *rah,* mal : celui qui n'a point la crainte demeurera dans les lieux où n'est point vue la science.

24. — *Ascella,* Héb. : « dans le plat. » Les Orientaux ne se servent d'aucun instrument pour prendre la nourriture, mais ils portent la main elle-même au plat, Mat. XXVI, 23. Prendre la nourriture et la tirer du plat est un travail pour le paresseux, et il n'ose l'exécuter. Ce trait qui nous semble hyperbolique dans nos régions, ne l'est point en Orient, où peu de chose suffit pour la nourriture, et où par conséquent la faim n'est pas un ennemi redoutable. Vulg. comme Aq. et Théod. représentent simplement le paresseux se croisant les bras. LXX : « celui qui cache injustement ses mains dans son sein, ne les approchera point de sa bouche », c'est-à-dire, celui qui ne les applique pas au travail ne pourra plus s'en servir pour la nourriture.

25. — *Pestilente flagellato,* à l'ablatif absolu. Héb. : « frappe le moqueur, le simple devient prudent. » Quand le châtiment est inutile pour celui qui le mérite, il ouvre les yeux à ceux qui s'égaraient de bonne foi. Cfr. I Tim. V, 20.

Felix quem faciunt aliena pericula cautum.

— *Sapientem.* Le sage met à profit pour lui-même la réprimande qu'on lui adresse.

26. — *Qui affligit.* משדד, *meshadded,* celui qui violente, qui maltraite dans sa vie ou dans ses biens, comme Ps. XVI, 9. — *Ignominiosus.* Héb. : emporte la honte et l'opprobre.

27. — En hébreu, le proverbe est affirmatif : « Cesse, mon fils, d'écouter la discipline, etc. » Deux sens sont possibles : 1° Les anciens interprètes ont supposé un sens elliptique, et l'ont complété : Cesse d'écouter l'enseignement qui t'éloignait des discours de la science. L'enseignement serait alors pris en mauvaise part et ressemblerait à cette philosophie trompeuse, Col. II, 8, et à cette science de mauvais aloi, I Tim. VI, 20, dont parle S. Paul. 2° Les modernes, à la suite d'Ewald, entendent ce verset dans le sens ironique : Cesse, mon fils, d'écouter la discipline, tu t'écarteras alors, etc., tu seras libre de faire comme il te plaira. Ce sens est préférable, car le mot *mousar,* discipline, ne s'entend guère que dans le sens favorable, surtout dans ce livre. Vulg. a supprimé la difficulté par l'addition d'une négation. LXX l'ont tournée différemment : Le fils qui néglige de garder la discipline de son père, méditera de mauvais discours.

28. — *Iniquus,* Héb. : *belial,* le témoin qui n'est digne de rien, qui lui-même est un vau-

ium : et os impiorum devorat iniquitatem.

29. Parata sunt derisoribus judicia : et mallei percutientes stultorum corporibus.

la justice, et la bouche des méchants dévore l'iniquité.

29. Les jugements sont préparés pour les moqueurs, et les marteaux pour frapper le corps des insensés.

CHAPITRE XX

L'ivresse (℣. 1). — Le roi, sa puissance, ses devoirs (℣℣. 2, 8, 26, 28). — L'homme pacifique (℣. 3). — Le paresseux (℣℣. 4, 13). — L'homme de bien (℣℣. 5-7). — Le péché dans l'homme (℣℣. 9, 17). — Les relations commerciales (℣℣. 10, 14, 23). — L'enfant (℣. 11). — L'action de Dieu (℣℣. 12, 24). — La sagesse (℣. 15). — La caution (℣. 16). — La guerre (℣. 18). — L'indiscret (℣. 19). — Le mauvais fils (℣℣. 20-21). — La vengeance (℣. 22). — Les vœux (℣. 25). — Le souffle de vie (℣. 27). — Jeunesse et vieillesse (℣. 29). — Correction (℣. 30).

1. Luxuriosa res, vinum, et tumultuosa ebrietas : quicumque his delectatur, non erit sapiens.

2. Sicut rugitus leonis, ita et terror regis : qui provocat eum, peccat in animam suam.

1. Le vin est une source d'impureté, et l'ivresse engendre le désordre; quiconque s'y complaît ne sera point sage.

2. Le roi épouvante comme un lion qui rugit ; l'irriter, c'est se faire du mal à soi-même.

---

rien, VI, 12. — *Judicium,* la justice et le jugement qu'elle prononcera, sur la fausse déposition du témoin. — *Devorat.* Une image analogue est déjà dans Job : « Bibit quasi aquam iniquitatem. » XV, 16. — *Iniquitatem,* אָוֶן, *aven,* l'iniquité, et aussi le malheur qui en est la suite. LXX ont tout autre chose : Celui qui répond pour un enfant insensé outrage le jugement, et la bouche des insensés dévore le jugement.

29. — *Mallei.* Héb. : « les coups pour le dos des insensés, » XVIII, 6. S. Jérôme a accentué la force de l'hébreu, en empruntant son expression à l'art du forgeron. Ces jugements ne sont pas seulement ceux des tribunaux humains, mais surtout ceux qui procèdent de la justice divine, qui ne laisse jamais le mal impuni, comme porte l'ancien oracle : Οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτίσει.

5° La suite des vices, ivresse, paresse, jalousie, XX.

CHAP. XX. — 1. — *Luxuriosa.* Héb. : « irrisor est vinum, tumultuans sicera. » On attribue au vin lui-même l'état dans lequel il met celui qui l'a bu avec excès. LXX : ἀκόλαστον οἶνος, le vin est une chose effrénée, ce qui achemine au sens de la Vulgate. — *Ebrietas,* שֵׁכָר, *shecar,* « sicera, » toute liqueur fermentée, surtout le vin de palmier, qu'on recueille abondamment en Syrie. Ce terme est d'ordinaire accouplé avec celui de vin, Num. VI, 3 ; Judic. XIII, 4 ; Luc., I, 15. LXX : l'ivresse est insolente. — *Delectatur.* Héb. : « celui qui est pris de ce vertige. » qui est fou de ces choses. Is. XXVIII, 7. Salomon s'attaque ici à un des vices les plus dégradants et les plus funestes par les conséquences, celle surtout que Vulg. indique. S. Ambr. appelle l'ivresse : « naufragium castitatis. » Exhort. ad virg. S. Cyrille dit d'elle : « spumat luxuriam. »

> Corpora sic multo fuerint quæ dedita vino,
> Consiliis pereunt, luxuriant vitiis.
> S. Oriens. Commonit.

Cfr. XXIII, 29. Eph. V, 18.

2. — *Sicut rugitus.* Variante de XIX, 12. LXX : point de différence entre les menaces du roi et la colère du lion. — *Qui provocat,* non point celui qui s'irrite contre le roi, comme traduit Rosenm., mais celui qui excite sa colère. Quelques versions grecques, suivies par S. Ambroise, intercalent les deux mots : καὶ ἐπιμιγνύμενος, « qui se immiscet, » celui qui après avoir irrité le roi, se mêle avec lui, c'est-à-dire, se tient en sa présence, pèche lui-même.

3. Il est honorable de se mettre à l'écart des disputes; mais les insensés prennent part aux propos outrageants.

4. Le paresseux n'a pas voulu labourer à cause du mauvais temps, aussi il mendiera en été, et on ne lui donnera rien.

5. Le conseil est dans le cœur de l'homme comme une eau profonde; mais le sage saura bien l'y puiser.

6. On dit de beaucoup d'hommes qu'ils sont miséricordieux; mais où en trouver un qui soit fidèle?

7. Le juste qui marche dans sa simplicité, laissera après lui ses enfants heureux.

3. Honor est homini, qui separat se a contentionibus: omnes autem stulti miscentur contumeliis.

4. Propter frigus piger arare noluit: mendicabit ergo æstate, et non dabitur illi.

5. Sicut aqua profunda, sic consilium in corde viri: sed homo sapiens exhauriet illud.

Supr. 18 4.

6. Multi homines misericordes vocantur: virum autem fidelem quis inveniet?

7. Justus, qui ambulat in simplicitate sua, beatos post se filios dereliuquet.

---

3. — XVII, 14; XVIII, 6; Jacob., III, 15.

4. — *Frigus*, חרף, *choref*, la saison avancée, et en particulier l'automne, la saison des fruits: le verbe *charaf* signifie en effet, « carpere, » cueillir. Le *choref* est le temps qui s'écoulait d'octobre jusqu'en décembre; c'était à la fin de novembre (casleu), que les Juifs ensemençaient, et demandaient par des prières publiques la *Jore*, pluie première ou des semailles; la terre devait donc être remuée en octobre, et ce mois n'est pas une saison de froid en Palestine. Le *frigus* de la Vulg. ne peut donc désigner que le mauvais temps, rare du reste en ces contrées, en dehors de la saison des pluies. Malgré l'opinion contraire de la plupart des commentateurs, il vaut mieux admettre avec Delitzsch qu'il est ici question de l'automne. La préposition hébraïque *min* n'aurait plus alors le sens causatif, mais le sens bien plus usité de temps, d'origine. On a ainsi: « Dès l'automne, le paresseux ne laboure pas, il mendiera dans l'été, et rien. » Dès l'automne, c'est-à-dire, dès qu'il commence, en octobre, afin d'être prêt avant les pluies, car le paresseux remet toujours. — *Mendicabit*, ישאל, *ieshaal*, il mendiera, il demandera non à son champ qu'il sait bien n'avoir pas labouré, mais au voisin, et rien ne lui sera donné. II Cor. IX, 6; Gal. VI, 8. Le verbe *charaf* signifiant aussi « accabler d'opprobres, » LXX ont traduit: Couvert d'opprobres, le paresseux ne rougit pas, non plus que celui qui emprunte du blé dans la moisson. — « Propter frigus piger non arat, dum parva ex adverso mala metuit, et operari maxima prætermittit. Bene autem dicitur: mendicabit æstate, et non dabitur ei. Qui enim nunc in bonis operibus non exsudat, cum sol judicii ferventior apparuerit, quia frustra regni aditum postulat, nil accipiens æstate mendicat. » S. Greg. Past. III, 15.

5. — *Aqua profunda*, XVIII, 4. L'eau profonde est silencieuse: ainsi en est-il du cœur humain. — *Exhauriet*. LXX: ἐξαντλήσει. La métaphore se continue. Le sage, surtout l'oriental, parle peu et est très-observateur; par sa pénétration, il puise le secret dans le cœur d'autrui, comme l'eau dans une citerne profonde.

6. — *Vocantur*. Héb.: « multi homines prædicant suam misericordiam, sed fidum hominem quis potest invenire? » La fidélité est ici la pratique de cette miséricorde dont on s'est vanté, c'est le *tenir* après le *promettre*. Massillon entend cette fidélité du service de Dieu: « Ces hommes vertueux dont le monde se fait tant d'honneur n'ont au fond souvent pour eux que l'erreur publique... On les appelle miséricordieux, ils ont toutes les vertus pour le public, mais n'étant pas fidèles à Dieu, ils n'en ont pas une seule pour eux-mêmes. » P. C. de la Gloire hum. 1re P. LXX: c'est une grande chose que l'homme, une chose précieuse que l'homme miséricordieux, mais c'est une affaire que de trouver un homme fidèle. Ps. CXV, 11. Rom. III, 4. « Magnum quid est homo, propter quid? et pretiosum, ait, vir misericors. Istud enim est homo misericors: imo, misereri est Deum esse. » S. Chrys. 4, in Ep., ad Philip.

7. — Héb.: « Ambulans in innocentia sua justus, salus filiis ejus post eum! » — *Post se*, c'est-à-dire, de son vivant même, et non pas seulement après sa mort. Dans l'Ancien Testament surtout, la bénédiction était promise aux enfants de l'homme de bien, Ex., XX, 6;

8. Rex, qui sedet in solio judicii, ssipat omne malum intuitu suo.

9. Quis potest dicere : Mundum st cor meum, purus sum a peccato ?

I *Reg.* 8. 46; II *Par.* 6, 36; *Eccl.* 7, 21; I *Joan.* 1, 8.

10. Pondus et pondus, mensura et nensura : utrumque abominabile st apud Deum.

Supr. 11, 1; *Infr.* 23.

11. Ex studiis suis intelligitur puer, si munda et recta sint opera ejus.

8. Le roi qui siége sur un trône de justice dissipe tout mal par son seul regard.

9. Qui peut dire : Mon cœur est sans tâche, je suis pur de tout péché ?

10. Avoir deux poids et deux mesures est abominable devant Dieu.

11. On juge d'après les inclinations de l'enfant quelles seront l'innocence et la rectitude de ses actes.

Ps., CXI, 2. « Prævaricator itaque et proditor pater es, nisi filiis tuis fideliter consulas, nisi conservandis eis religiosa et vera piete prospicias. Qui studes terreno magis quam cœlesti patrimonio, filios tuos diabolo magis commendare quam Christo... delinquis, quod non præparas filiis tuis Dei patris auxilium. » S. Cypr. de Op. et Eleem. XIX.

8. — *Dissipat*, Héb. : « eventilat », comme un vent qui souffle. C'est un des caractères attribués au Messie : « Spiritu labiorum suorum interficiet impium ». Is., XI, 4. Le roi doit avoir la sagesse de reconnaître le mal et la force de l'anéantir. XVI, 10.

9. — La question attend une réponse négative, que la Sainte Ecriture du reste a souvent formulée. Job., XIV, 4; Ps., L, 7; Eccle., VII, 21; I Joan., I, 8, et que Salomon lui-même confessa à la dédicace du temple, III Reg., VIII, 46. Les premiers protestants, admettant une dépravation irrémédiable dans notre nature, étayaient de ce verset leur doctrine sur l'impossibilité de la justification intrinsèque; pour eux, il suffisait d'avoir la justice imputée, et la foi en cette imputation extérieure. « Sed neque illud asserendum est, oportere eos, qui vere justificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse justificatos, neminemque a peccatis absolvi ac justificari, nisi eum qui certe credat se absolutum et justificatum esse, atque hac sola fide absolutionem et justificationem perfici. » Conc. Trid., s. VI, 9. L'hébreu porte : « j'ai purifié mon cœur, je suis pur de mon péché. » Ce texte suppose sans nul doute le péché originel et la concupiscence, comme l'explique S. Chrys., mais il s'applique surtout à l'incertitude où nous sommes de notre état d'âme, « cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum ». Trid., loc. cit. Dieu a voulu que nous trouvions dans cette incertitude un abri contre l'orgueil, la présomption et l'apathie spirituelle. LXX : qui se glorifiera d'avoir le cœur chaste, et se targuera d'être pur de péché !

10. — XI, 1, XVI, 11, Levit. XIX, 36; Deut. 13-16. Héb. : « pierre et pierre (une petite et une grande, LXX : μέγα καὶ μικρόν,) épha et épha. » L'épha ou éphi était pour les céréales une mesure de même contenance que le *bath* pour les liquides; elle équivalait à environ 27 de nos litres. LXX : « le poids grand et petit, et la mesure double sont impurs devant le Seigneur, et tous les deux, et celui qui les fait ». Au sens moral : « Qui aliter pensat ea quæ sunt proximi, et aliter ea quæ sua sunt, pondus et pondus habet. Utrumque ergo abominabile est apud Deum : quia si sic proximum ut se diligeret, hunc in bonis sicut se amaret; et si sic se sicut proximum adspiceret, se in malis sicut proximum judicaret ». S. Greg., in Ezech. 4.

11. — *Ex studiis*, מעלליו, *mahalalaiv*, qu'Ewald et plusieurs autres font venir de *holel*, enfant, et traduisent : enfantillages : jusque dans ses jeux, l'enfant se reconnaît. Ce mot doit être pris ici dans son sens ordinaire d'action, de manière d'agir, et conséquemment de goûts et d'inclinations. L'hébreu commence par *gam*, aussi, qui accentue la pensée : « l'enfant aussi, ou : déjà l'enfant lui-même donne à connaître par ses actions si sa manière d'agir est pure et droite ». C'est en effet dans son bas âge que l'enfant contracte les habitudes de toute sa vie, XXII, 6. Proverbe araméen : « Ce que deviendra la courge se voit au bouton; » proverbe allemand : « ce qui doit être buisson d'épines commence par être pointe. » Salomon donne ici un conseil pédagogique destiné à faciliter au maître la connaissance de l'enfant, et la correction de ses défauts, soin d'autant plus important et facile, qu'à cet âge l'enfant est encore « cereus in vitium

12. L'oreille qui entend et l'œil qui voit sont tous deux l'œuvre du Seigneur.

13. N'aime point le sommeil, de peur que l'indigence ne t'accable, ouvre les yeux et tu auras le pain à satiété.

14. Cela ne vaut rien! dit chaque acheteur, cela ne vaut rien! mais en s'en allant, il se félicitera.

15. On ne manque ni d'or, ni de perles variées, mais le vase précieux par excellence, ce sont les lèvres savantes.

16. Prends le vêtement de celui qui s'est fait caution pour autrui, et enlève-lui le gage qu'il doit aux étrangers.

12. Aurem audientem, et oculum videntem, Dominus fecit utrumque.

13. Noli diligere somnum, ne te egestas opprimat : aperi oculos tuos, et saturare panibus.

14. Malum est, malum est, dicit omnis emptor : et cum recesserit, tunc gloriabitur.

15. Est aurum, et multitudo gemmarum : et vas pretiosum labia scientiæ.

16. Tolle vestimentum ejus, qui fidejussor exstitit alieni, et pro extraneis aufer pignus ab eo.

Infr. 27, 13.

---

flecti : » Hor. Poet. 163. LXX : « Le jeune homme sera empêché dans ses goûts avec les saints, et sa voie est droite », c'est-à-dire, l'homme sage et saint arrêtera les goûts dépravés de l'enfant, et rendra sa voie droite.

12. — Le sens le plus communément adopté est celui qui se rapporte au Ps. XCIII, 9, et rappelle la toute science de Dieu. Selon d'autres, Salomon veut dire que l'œil et l'oreille doivent être employés au service de celui qui les a faits. Ps., XXXIX, 7. On peut encore rapprocher ce verset de XVI, 11, et traduire : l'oreille écoute la parole divine et l'œil voit le bien à faire, par la grâce de Dieu. Vatable. Bossuet fait l'application de ce texte à l'ami fidèle qui écoute et voit les besoins de son ami, S. sur la justice, 2e P. Aussi Delitzsch compare-t-il avec raison ce verset à une pierre précieuse qui brille sur plusieurs facettes.

13. — Encore un conseil et une menace au paresseux, VI, 9-11. LXX : « n'aime point à médire afin de t'élever toi-même, ouvre les yeux, etc. » Le mot *shenah,* sommeil a été regardé par les traducteurs grecs comme un dérivé du verbe *shanah,* venger, pervertir, médire.

14. — *Malum est.* Ce trait de mœurs n'a point vieilli. L'acheteur déprécie la marchandise afin de la payer moins cher, mais quand il l'a obtenue, il se vante de son emplette. S. Augustin, de Trin., XIII, 3, cite le mot d'un homme, qui ayant promis de dire à chacun le fond de ses pensées, s'écria devant la foule : « Vili vultis emere, et caro vendere. » LXX n'ont point les versets 14-19.

15. — Ce proverbe renferme une gradation qui met les perles au-dessus de l'or, et la science au-dessus de toutes les perles, III, 14, 15, VIII, 11. Ce verset peut se rattacher au précédent : si l'acheteur est content de ce qu'il s'est procuré, à plus forte raison le sera-t-il après l'acquisition de la sagesse. Matt., XIII, 45. — *Vas pretiosum.* Les lèvres sont comparées à un vase, parce qu'elles déversent la sagesse du cœur.

16. — Salomon revient derechef sur ses recommandations précédentes, VI, 1, XI, 15; XVII, 18. Ce fréquent appel à la prudence donnerait à croire que les Juifs, au temps de Salomon, n'étaient pas fort pressés de faire honneur aux engagements pris pour eux. La première partie du verset invite le créancier à se faire justice, XXVII, 13. La loi juive permettait d'engager son vêtement, mais quand le débiteur, ici le cautionnaire, était pauvre, on devait le lui rendre le soir même. Ex., XXII, 26. Encore, était-il défendu d'entrer dans la maison du débiteur pour y prendre quoi que ce fût; c'était à celui-ci de fournir ce qu'on réclamait. Deut., XXIV, 10-12. Le *tolle* ne peut donc s'entendre que d'une exigence morale, ou s'il s'agit d'une contrainte violente, elle est supposée faite par un étranger non soumis à la loi juive. — *Pro extraneis.* C'est bien le sens du chétib. נכרים, *nacrim :* dépouille-le en faveur des étrangers. Les massorètes ont mis en kéri : נכריה, *nacriah,* dépouille-le en faveur de l'étrangère, l'adultère, comme l'histoire de Thamar en est un exemple. Gen., XXVIII, 17-18. C'est du reste cette leçon qui se trouve plus loin XXVII, 13, en chétib. Ici, elle a manifestement contre elle le parallélisme, et nous entraîne dans un ordre d'idées que n'amène point le contexte. Dans le second membre

17. Suavis est homini panis mendacii; et post ea implebitur os ejus calculo.

18. Cogitationes consiliis roborantur: et gubernaculis tractanda sunt bella.

19. Ei, qui revelat mysteria, et ambulat fraudulenter, et dilatat labia sua, ne commiscearis.

20. Qui maledicit patri suo, et matri, extinguetur lucerna ejus in mediis tenebris.

Exod. 21, 17; *Lev.* 20, 9; *Matth.* 15, 4.

17. Le pain du mensonge est doux à l'homme; mais ensuite sa bouche sera pleine de gravier.

18. Les projets s'affermissent par les conseils, et les guerres demandent à être conduites avec prudence.

19. Si quelqu'un révèle les secrets, se conduit avec duplicité, et a toujours les lèvres ouvertes, ne te commets pas avec lui.

20. Si quelqu'un maudit son père et sa mère, son flambeau s'éteindra au milieu des ténèbres.

---

comme dans le premier, nous n'avons donc que des étrangers en général. Ainsi l'ont compris les anciennes versions, Vulg., Venet: χάριν τῶν ἀλλοτρίων.

17. — *Panis mendacii*, Heb.: « le pain de fourberie. » Il est agréable à cause du peu de travail nécessaire pour l'obtenir, à cause surtout de l'attrait du fruit défendu, IX, 17. — *Calculo*, de gravier, de cendre, Thren., III, 16. Cette image est employée à cause de la ressemblance extérieure du pain et de la pierre. C'est pourquoi le démon dans le désert propose à Notre-Seigneur de changer les pierres en pains. Matt., IV, 3; Notre-Seigneur dit lui-même que le méchant ne donne pas à son enfant de la pierre au lieu de pain, Matt., VII, 9. Ce proverbe enseigne que le mal ne saurait être une source de bonheur, et que le malheur vient après la joie coupable.

18. — *Roborantur*. XV, 22. — *Gubernaculis*. Héb.: « fais la guerre avec conseils. » Luc., XIV, 31. Un proverbe grec, cité par Grotius, dit: Γνῶμαι πλέον κρατοῦσιν ἢ σθένος χειρῶν. La guerre est un mal nécessaire, permis par Dieu. La Sainte Ecriture est remplie de récits de guerres, dont beaucoup ne sont entreprises qu'avec l'ordre ou l'assentiment du Seigneur. Cfr. Bossuet, Politique, IX, où il traite la question de la guerre d'après l'Ecriture, et conclut: « Dieu aime les pacifiques, et la gloire de la paix a la préférence sur celle des armes, quoique saintes et religieuses. »

19. — *Ei qui revelat*. En hébreu, le verset forme deux propositions. « Secretum revelat incedens detractor, » XI, 13. Ces deux derniers mots doivent être considérés comme sujet: « celui qui s'en va parlant à tort et à travers ne manque pas de trahir le secret. » — *Et dilatat*, פתה, *poteh*, que plusieurs ont pris dans le sens neutre, « patens labiis, » mais qui a ici le sens actif: « patefaciens » dilatans, XIII, 3. Complut: μετὰ πλατύνοντος τὰ ἑαυτοῦ μὴ μίχθητι χείλη. Avoir les lèvres toujours ouvertes, c'est manquer de discrétion. « Des gens vous promettent le secret, et ils le livrent eux-mêmes, et à leur insu... ils sont transparents. D'autres ne disent pas précisément une chose qui leur a été confiée, mais ils parlent et agissent de manière qu'on la découvre de soi-même. Enfin quelques-uns méprisent votre secret, de quelque conséquence qu'il puisse être, et ils le disent. Toute révélation d'un secret est la faute de celui qui le confie. » (Ne commiscearis). La Bruyère. De la société. Et La Fontaine:

> Rien ne pèse tant qu'un secret,
> Le porter loin est difficile...

Quelques-uns, Vatable, etc. ont pris le verbe *patah* dans le sens de flatter, caresser; ne te mêle point à celui qui flatte par ses lèvres. Ce sens s'accorde moins avec le contexte.

20. — *In mediis tenebris*, אישון, *ishon*, à la pupille de la nuit, VII, 9. Le fils qui se permettait une pareille malédiction était puni de mort Ex. XXI, 17; Lévit XX, 9; Matt. XV, 4. Le flambeau désigne ici non seulement la vie du corps, mais aussi la vie morale, la vie honorable devant Dieu et devant les hommes; il est encore le symbole de la postérité. II Reg., XXI, 17; Ps. CXXXI, 17. Le poète païen a employé la même figure:

> Et quasi cursores vitaï lampada tradunt.

« Lux et lucerna in Scripturis et vitæ claritatem, et posteritatem, et prosperitatem significat. » Jansenius. Le brusque châtiment de l'enfant qui maudit est l'opposé de la bénédiction promise par le quatrième précepte, « ut sis longævus super terram. » LXX:... s'éteindra, et les pupilles de ses yeux ne verront que ténèbres.

21. L'héritage qu'on se hâte tout d'abord d'obtenir ne sera pas béni dans la suite.

22. Ne dis point : Je rendrai le mal; mais attends le Seigneur et il te délivrera.

23. Il est abominable devant le Seigneur d'avoir poids et poids ; la balance frauduleuse n'est point bonne.

24. Le Seigneur dirige les pas de l'homme; mais quel est l'homme qui puisse comprendre sa voie ?

25. C'est une ruine pour un homme que de persécuter les saints, et aussi de renoncer à ses vœux.

21. Hæreditas, ad quam festinatur in principio, in novissimo benedictione carebit.

22. Ne dicas : Reddam malum : expecta Dominum ; et liberabit te.

Rom. 12, 17; 1 *Thess.* 5, 15; 1 *Pet.* 3, 9.

23. Abominatio est apud Dominum pondus et pondus : statera dolosa non est bona.

24. A Domino diriguntur gressus viri : quis autem hominum intelligere potest viam suam ?

25. Ruina est homini devorare sanctos, et post vota retractare.

---

21. — *Ad quam festinatur.* מבהלת, *mebohelet,* détesté, « nauséabond », qui inspire du dégoût; mot qui se retrouve Zach. XI, 8, mais n'offre ici aucun sens; aussi le kéri remplace-t-il le ה par un ה : *mebohelet,* hâtif, précipité, que l'on désire impatiemment et qu'on acquiert trop vite. XIII, 11. C'est la leçon qu'ont suivie toutes les versions anciennes. Ce proverbe s'adresse aux enfants pour qui

Omne bonum præsens minus est, sperata videntur Magna,

et qui demandent prématurément leur part, comme le prodigue, Luc XV, 12, ou souhaitent la mort de leurs parents, pour jouir de la succession. « Les enfants peut-être seraient plus chers à leurs pères, et réciproquement les pères à leurs enfants, sans le titre d'héritiers. » La Bruyère. Des Biens de Fort. Par là ce verset se rattache au précédent. S. Grégoire applique cette pensée à ceux qui cherchent leur bonheur en cette vie : « Qui itaque in principio hæreditari festinant, sortem sibi in novissimo benedictionis amputant, quia dum per avaritiæ nequitiam hic multiplicari appetunt, illic ab æterno patrimonio exhæredes fiunt. » Past. III. 20.

22. — *Reddam malum.* Ce qui doit régler les rapports des hommes entre eux, c'est la loi de la charité et de la justice, non celle du talion. XXIV, 29, Deut. XXXII, 35; Rom. XII, 17-19, I Pet III, 9; Soph. III. 8. — « Expectare nos jubet Dominus, et futuræ ultionis diem forti patientia sustinere... Qui ad vindictam suam nimirum festinat et properat, consideret quia necdum vindicatus est, ipse qui vindicat... Qualis Dominus Jesus et quanta patientia ejus, ut qui in cœlis adoratur, necdum vindicetur in terris! » S. Cypr. De bon. patien. 21, 24. Rien de plus efficace pour porter à pardonner, que cette touchante pensée de S. Cyprien; que sont en effet toutes les injures faites aux hommes à côté d'une seule offense contre Dieu! Aussi « il serait à désirer que les hommes ne faillissent jamais que contre nous. » De Condren, lett. 38. — *Liberabit te,* futur qui marque la certitude du secours divin : LXX sont moins heureux quand ils traduisent : attends le Seigneur afin qu'il te vienne en aide.

23. — Répétition de 10, et XI, 1. Au spirituel : « N'ayez pas deux mesures, l'une pour le prochain, et l'autre pour vous... Prenez la grande mesure du Christianisme, la mesure de la charité, mesure pleine et vérifiable, qui enferme le prochain avec vous, et qui vous range tous deux sous la même règle et sous les mêmes devoirs, tant de l'équité naturelle que de la justice chrétienne. » Boss. S. sur la Haine de la Vér. 2. P. — *Non bona,* litote, supposant un qualificatif qui réponde à « abomination. »

24. — *Diriguntur.* Ps., XVI, 5, XXXVI, 23; CXVIII, 133. Ce verset revient sur un point de doctrine déjà plusieurs fois touché dans le livre, II, 6, VIII, 14, 35 (LXX), XIX. 21. Le Seigneur dirige les pas de l'homme par la grâce prévenante, ensuite par la grâce efficace, de manière pourtant à lui laisser la pleine possession de sa liberté, « ut quantum satis est, manifestetur omne hominis bonum meritum ab initio fidei usque ad perseverantiæ consummationem, donum atque opus esse divinum ». de Voc. omn. gent. XXIII. — *Quis autem,* XVI, 25 : Tob., IV, 20.

25. — *Ruina.* Héb. : « laqueus », un piége, un danger. — *Devorare,* יָלַע, *ialah,* que Vulg. tire de la racine לוּעַ, *louah,* « glutire, sorbere »; dévorer les saints, c'est les persécuter, piller leurs biens, les mettre à mort.

26. Dissipat impios rex sapiens, t incurvat super eos fornicem.

27. Lucerna Domini spiraculum ominis, quæ investigat omnia sereta ventris.

28. Misericordia et veritas custoiunt regem, et roboratur clementia hronus ejus.

29. Exultatio juvenum, fortitudo

26. Un roi sage disperse les impies, et élève au-dessus d'eux son arc de triomphe.

27. L'esprit de l'homme est un flambeau divin qui découvre tous les secrets du cœur.

28. La miséricorde et la vérité gardent le roi, et la clémence affermit son trône.

29. La joie des jeunes gens, c'est

---

s., XIII, 4; XXXIV, 25. Persécuter les saints st une ruine, parce que la vengeance de ieu s'appesantit sur les persécuteurs. « Hoc nodo Deus universos persecutores nominis ui debellavit, ut eorum nec stirps, nec radix lla remaneret... Sic omnes impii vero et isto judicio Dei eadem quæ fecerant, receerunt ». Lactant. de Mort. persec. L. Tout e magnifique ouvrage du Cicéron chrétien st le commentaire de ce passage de la Vulg. a leçon latine n'est pourtant conforme ni à hébreu, ni aux autres versions. Notons d'aord les quatre variantes, « devotare, devoere, denotare, devocare, » qui dans les nciens manuscrits alternent avec « devoare, » et sont biens moins éloignées du texte rimitif. Le verbe *ialah* en effet signifie : temere eloqui, » et le mot rendu par « sancos », קדש, *kodesh,* veut dire : sainteté, et ert ici de formule déprécatoire, comme ορβᾶν, Marc VII, 11, pour promettre ou ouer quelque chose. Le reste du verset s'acorde très-bien avec ce sens. — *Retractare,* בקר, *baker,* examiner, chercher comment on ourra accomplir ou éluder son vœu. Le ens est donc : « C'est un piége pour l'homme le proférer témérairement : cela est saint! t après le vœu de chercher » comment on e tirera de sa promesse. LXX ont parfaitement traduit : « c'est un piége pour l'homme αχύ τι τῶν ἰδίων ἁγιάσαι, de consacrer trop ite quelque chose de ses propres biens, et près qu'il a voué, il lui arrive de se repentir. » ic Chald., Syr. C'est un avertissement à ceux ui seraient tentés de faire des vœux téméraires. Num. XXX, 3; Eccle, V, 3.

26. — *Dissipat,* comme ℣. 8. — *Fornicem,* a voûte, l'arc de triomphe, image toute occilentale, rappelant un usage trop moderne our le temps de Salomon. Bossuet : « carcerem fortissimum in fornicis modum ». Héb. : אופן, *hophan,* la roue du chariot qui servait à fouler le blé. Pour séparer le grain de la paille, les Hébreux employaient le fléau, quand la graine était délicate, mais pour les céréales plus résistantes, il se servaient d'un traineau chargé de pierres et traîné par des bœufs, ou d'un chariot très-pesant à trois ou quatre roues. Il en est question dans Is. XXVIII, 27. Ce procédé de trituration était appliqué par les conquérants contre les hommes qu'ils avaient vaincus; David écrasa de cette façon les Ammonites, II Reg. XII, 31; I Par. XX, 3. LXX : τροχόν, la roue, supplice usité jusqu'au dernier siècle, sous différentes formes.

27. — *Spiraculum,* נשמה, *neshamah,* ce qui distingue l'homme des animaux, le *nishmat chaïm,* l'esprit que Dieu lui-même a donné à l'homme, Gen. II, 17. La perception intime de la conscience, « investigat omnia secreta ventris, » indique plus nettement encore le caractère divin de cet esprit de vie. « C'est le mystère de la conscience qui est ici représenté sous cette image. La faculté de la conscience est une partie essentielle de la ressemblance divine; c'est pourquoi elle est appelée la lumière de Dieu, car elle montre clairement que l'esprit de l'homme est un rayon de l'esprit divin. » Elster. C'est la conscience que Notre-Seigneur appelle la lumière intérieure, Matt. VI, 33, et dont parle S. Paul : « Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est. » I Cor. II, 11. Aristote la nomme aussi ψυχῆς θεῖον ὄμμα. C'est ce rayon de la lumière divine imprimé en notre âme, Ps., IV 7, qui la constitue à l'image de son créateur, selon le dessein de Dieu :

> Nunc formetur homo, summi quem tangat imago
> Numinis, et nostram celso donatus honore
> Induat interius formosa mente figuram.
>
> S. Avit. de Orig. mund.

Ventris, Héb. : « le corps ». L'intérieur du corps, c'est l'âme, la conscience.

28. — *Misericordia,* III, 3. La bonté et la fidélité, c'est-à-dire, la justice. « Voilà une belle garde pour le roi, et un digne soutien de son trône. » Boss. Polit. III, 13. — *Roboratur,* Héb. : « il affermit son trône par la bonté ». « Nommer un roi père du peuple est moins faire son éloge que l'appeler par son nom, et faire sa définition. » La Bruyère, du Souver.

29. — *Exultatio, dignitas,* Héb. : « la parure, l'ornement. » Ce n'est point la force

leur force ; et la gloire des vieillards, ce sont leurs cheveux blancs.

30. Ce qui guérit le mal, ce sont les meurtrissures des coups, et les blessures profondes.

eorum : et dignitas senum, canities.

30. Livor vulneris absterget mala : et plagæ in secretioribus ventris.

CHAPITRE XXI

Action toute-puissante de Dieu sur l'homme (℣℣. 1, 30, 31). — Sa toute science (℣. 2). — Justice et charité (℣℣. 3, 21). — Orgueil (℣℣. 4, 24). — Paresse (℣℣. 5, 25, 26). — Richesses injustes (℣℣. 6-7). — Le juste et l'impie, leur conduite et ses conséquences (℣℣. 8, 12, 15, 18, 20, 28, 29). — La femme querelleuse (℣℣. 9, 19). — L'impiété (℣℣. 10, 16, 27). — Force de l'exemple (℣. 11). — Châtiment de l'homme impitoyable (℣. 13). — Les présents (℣. 14). — Intempérance (℣. 17). — Sagesse (℣. 22). — Garde de la langue (℣. 23).

1. Le cœur du roi est dans la main du Seigneur comme les eaux des ruisseaux; il l'incline de tel côté qu'il veut.

2. Toutes les voies de l'homme lui semblent droites à lui-même; mais le Seigneur pèse les cœurs.

3. La pratique de la miséricorde et de la justice est plus agréable au Seigneur que les victimes.

1. Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini : quocumque voluerit, inclinabit illud.

2. Omnis via viri recta sibi videtur : appendit autem corda Dominus.

Supr. 16, 2 *et* 20, 24.

3. Facere misericordiam et judicium, magis placet Domino, quam victimæ.

---

physique et brutale qui honore le jeune homme, mais la force morale qui dompte les passions et attache à la vertu : c'est ce qui résulte des leçons données à la jeunesse depuis le début du livre. C'est également de la vieillesse vertueuse qu'il est ici parlé, XVI, 31.

30. — Héb. : « Les meurtrissures des blessures frottent (nettoient) le mal, avec les coups de l'intérieur du corps, » c'est-à-dire, dont l'effet se fait sentir profondément. Dans le second membre, on doit sous-entendre le verbe exprimé dans le premier. Ce verset signifie que les corrections violentes ont seules chance de profiter au méchant, XIX, 29. « Cum exterius percutimur, ad peccatorum nostrorum memoriam taciti afflictique revocamur, atque ante oculos nostros cuncta, quæ a nobis sunt male gesta, reducimus, et per hoc, quod foris patimur, magis intus dolemus ». S. Greg. Past. III, 12. « Mali non verbis, sed verberibus emendantur, » disait Luther, et il ajoutait : « l'affliction est aussi nécessaire que le manger et le boire. » Quel malheur pour lui et pour les autres que de telles corrections lui aient manqué !

6° La justice, la miséricorde et la docilité à la conduite de la Providence, XXI.

CHAP. XXI. — 1. — *Divisiones*, פלג. *phalag*, rivière ou canal, qu'on fait dériver où l'on veut en ménageant des pentes, afin de procurer la fraîcheur et la fécondité aux champs cultivés. Ps., XLX, 5; Jer., X, 23. « Cor regis memoratur, quod ex regum voluntate res humanæ pendeant, quodque rex ipse vel maxime in sua potestate esse videatur; quo magis necesse est, in ipso velut capite rerum humanarum, Dei gubernationi ac potentiæ subjicere reliqua ». Bossuet.

2. — XIV, 12 ; XVI, 2, 25 ; XX, 24.

3. — *Misericordiam et judicium*, Héb. : « justum et æquum ». Les œuvres de la loi morale sont supérieures aux pratiques de la loi cérémonielle : c'est l'esprit de toute la lé-

4. Exaltatio oculorum est dilatatio cordis : lucerna impiorum peccatum.

5. Cogitationes robusti semper in abundantia ; omnis autem piger semper in egestate est.

6. Qui congregat thesauros lingua mendacii, vanus et excors est, et impingetur ad laqueos mortis.

7. Rapinæ impiorum detrahent eos, quia noluerunt facere judicium.

8. Perversa via viri, aliena est : qui autem mundus est, rectum opus ejus.

4. Les yeux altiers marquent un cœur orgueilleux : le flambeau des impies, c'est le péché.

5. Les desseins de l'homme fort aboutissent toujours à l'abondance; mais le paresseux est toujours dans l'indigence.

6. Celui qui amasse des trésors par une langue de mensonge, est vain et sans jugement, et il sera pris dans les filets de la mort.

7. Les rapines des impies seront leur ruine, parce qu'ils n'ont pas voulu pratiquer la justice.

8. La voie perverse de l'homme est une voie détournée ; mais quand il est pur, ses œuvres sont droites.

---

gislation hébraïque. XV, 8 ; Ps., XLIX, 8, 14 ; I Reg. XV, 22 ; Os. VI, 6 ; Mich. VI, 6 ; Mat. IX, 13.

4. — Héb. : « l'élévation des yeux, la dilatation du cœur, flambeau des impies, est péché ». *Lucerna impiorum*, est une apposition aux deux premiers termes. Le faux brillant et la lueur trouble que font paraître les impies, ne consistent que dans leur orgueil. Loch. — *Lucerna*, נר, *nir*, que plusieurs traduisent : « novale », le champ nouveau des impies ne produit que péché, mais que toutes les versions anciennes et les meilleurs hébraïsants ont identifié avec נר, *ner*, flambeau, LXX : λαμπτὴρ. Delitzsch pourtant tient à conserver à ce mot le premier sens de travail du champ, économie, conduite. L'autre signification, suffisamment justifiée au point de vue grammatical, rappelle une métaphore bien plus usuelle dans le langage biblique, XIII, 9 ; XXIV, 20 ; Job., XX, 17 ; III Reg. XI, 36 (lucerna, ניר, *nir*). LXX : « l'arrogant est audacieux dans l'injure, et la lampe des impies, c'est l'iniquité. » Pour le pécheur orgueilleux se réalise donc ce que dit le Sauveur : « lumen quod in te est, tenebræ sunt », Mat. VI, 23.

5. — *Piger*, Héb. : אץ, *ats*, « celui qui se précipite » ; il est opposé au travailleur calme et énergique, *charouts*, robustus, XII, 27. La Vulgate semble avoir lu : *velo-ats*, « et non strenuus », le non alerte, le paresseux, au lieu de : *vecol-ats*, « et omnis festinus » que porte l'hébreu. La conséquence, du reste, est la même : la précipitation fiévreuse et irréfléchie conduit à la misère aussi bien que la paresse, VI. 11 ; XIX, 2 ; XX, 21 ; XXVIII, 20 ; tandis que le travailleur patient et infatigable augmente son bien, XII, 11.

6. — *Qui congregat*, Héb. : « congregatio, acquisitio thesaurorum lingua mendacii ». — *Vanus et excors*, Héb. : « halitus evanescens petentium mortem » : l'amas des trésors qui proviennent d'une langue de mensonge est comme le souffle expirant de ceux qui appellent la mort. De tels trésors n'ont pas plus de stabilité que le souffle d'un homme qui va mourir ; c'est une vapeur, non un mirage, comme quelques-uns l'ont suggéré, car cette image n'est point biblique. X, 2. Au lieu de מבקשי־מות, *mebakshei-mavet*, cherchant la mort, LXX et Vulg. ont lu : מוקשי־מות, *mokshei-mavet*, les rets de la mort. I Tim., VI, 9.

7. — *Rapinæ*, Héb. : « la violence ». La pensée est la même que dans le verset précédent.

8. — *Perversa*, Héb. : tortuosa. — *Aliena*, וזר, *vazar*, adjectif se rapportant à homme, et signifiant : « criminibus onustus » : c'est une voie tortueuse que celle de l'homme chargé de crimes. Vulg. a vu dans le mot *vazar*, la copule et le participe זר, *zar*, du verbe *zour* «deflectere » d'où la traduction : tortuosa est via viri et deflectens. LXX : « au pervers Dieu envoie des voies perverses, car ses voies (à lui, Dieu) sont pures et droites ». Cet envoi de Dieu doit s'entendre de la permission du mal, dans lequel le pervers tombe par sa propre volonté. — *Qui autem mundus*. La pureté du cœur, l'état de grâce est le principe et la condition de la valeur surnaturelle des actions, et de leur mérite devant Dieu. « Cum ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra, et tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur,

9. Mieux vaut demeurer dans un coin du toit, qu'habiter une même maison avec une femme querelleuse.

10. L'âme du méchant souhaite le mal, et n'a point pitié de son prochain.

11. A la vue de la punition de l'homme corrompu, le simple deviendra plus sage, et s'il s'attache au sage, il acquerra la science.

12. Le juste se préoccupe de la maison de l'impie, afin de retirer les méchants du mal.

13. Celui qui ferme l'oreille au cri du pauvre, criera à son tour, et ne sera point écouté.

9. Melius est sedere in angulo domatis, quam cum muliere litigiosa, et in domo communi.

Infr. 25, 24.

10. Anima impii desiderat malum, non miserebitur proximo suo.

11. Multato pestilente sapientior erit parvulus : et si sectetur sapientem, sumet scientiam.

Sup. 19, 25.

12. Excogitat justus de domo impii, ut detrahat impios a malo.

13. Qui obturat aurem suam ad clamorem pauperis, et ipse clamabit, et non exaudietur.

---

et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent, nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est... » Conc. Trid., S. VI, 16.

9. — *In angulo domatis,* dans un angle de la terrasse ou plate-forme qui sert de toiture, exposé aux intempéries, mais ayant du moins la solitude et la paix. Ps., CI, 8. « Quam rarum mulierem sine his vitiis inveniri, novit ille qui duxit uxorem ; unde pulchre Varius Geminus, sublimis orator : qui non litigat, inquit, cœlebs est ; melius est enim habitare in angulo tecti, etc. » S. Hier., Cont. Jovin. 1.

10. — L'impie est sans miséricorde, XII, 10. LXX prennent le sens passif : « les impies ne seront pris en pitié par aucun homme ». 13. Le mépris de Dieu tarit dans le cœur la source de tout sentiment délicat.

11. — *Multato,* XIX, 25. — *Si sectetur,* בהשכיל, *behaskil :* « dans le bien faire, dans le succès du sage, il reçoit la science ». Le proverbe signifie que le châtiment de l'impie et la prospérité du juste servent l'un et l'autre à l'instruction de celui qui est sans expérience. « Vita foveam in quam vides alium coram te cecidisse ; aliorum perditio tua sit cautio » S. Bern. de Int. dom. 45. Dieu se fait connaître par ses bienfaits et ses châtiments, « ut qui beneficiis non intelligitur, vel plagis intelligatur. » S. Cypr. lib. ad Demet. 23. LXX rapportent tout le verset à la première pensée : le châtiment du méchant rend le simple plus habile, et le sage qui comprend en reçoit la science.

12. — La Vulgate représente dans ce verset un juste dévoré de zèle pour le salut du prochain ; c'est le sentiment qui animait les saints : « Etant persuadé que je dois affranchir ces peuples de la mort éternelle aux dépens même de ma vie, je suis résolu à m'exposer à des périls évidents de mort pour le salut de tant d'âmes... Considérant l'extrême nécessité de ces peuples, j'ai cru que je devais hasarder tout, et même ma vie pour leur salut ». S. François Xav. lett. I, 15, II, 2. Jacob. V, 20. Dans l'hébreu, le sens est différent : « considerat justus domum impii, impios in malum evertit. » Quel est ce juste qui examine l'impie pour le précipiter dans le malheur ? Qui précipite dans le malheur ? Ce n'est point l'homme juste, c'est Dieu. Plusieurs sous-entendent Dieu dans le second membre, et traduisent : le juste considère la maison de l'impie, (pour voir) quand Dieu précipitera les méchants dans le malheur. Cette suppression du sujet dans le second membre du verset n'est rien moins que naturelle, et de plus, le verbe hébreu n'est point au futur, comme l'exigerait cette traduction. Il faut donc voir dans le juste Dieu lui-même, le juste par excellence, et traduire : « il est un juste qui considère la maison de l'impie, et qui précipite les méchants dans le mal », c'est-à-dire, le malheur. LXX : le juste contemple les cœurs des méchants.

13. — C'est la conséquence de XIX, 17. Cfr. Mat. XVIII, 23-35 ; XXV, 41 ; Luc. XI, 13. « Qui obturat aures ne audiat imbecillum, et ipse invocabit Deum, et non erit qui exaudiat eum (LXX.). Neque enim promereri misericordiam Domini poterit, qui misericors ipse non fuerit, aut impetrabit de divina pietate aliquid in precibus, qui ad precem pauperis non fuerit humanus. » S. Cypr. de Op. et Eleem. 5. « O dives, qua fronte petis guttam, qui noluisti porrigere micam ! » S. Aug. S. 237 de Temp. « In qua mensi fueritis mensura, ita metietur vobis. Ideo negatur in pœnis mi-

14. Munus absconditum extinguit iras, et donum in sinu indignationem maximam.

15. Gaudium justo est facere judicium, et pavor operantibus iniquitatem.

16. Vir qui erraverit a via doctrinæ, in cœtu gigantum commorabitur.

17. Qui diligit epulas, in egestate erit; qui amat vinum et pinguia, non ditabitur.

18. Pro justo datur impius, et pro rectis iniquus.

19. Melius est habitare in terra deserta, quam cum muliere rixosa et iracunda.

Infr. 25, 24; *Eccli.* 25, 23.

20. Thesaurus desiderabilis, et

14. Le présent secret éteint les colères, et le don caché dans le sein apaise la plus vive irritation.

15. La joie est pour le juste qui pratique la justice, et l'épouvante pour ceux qui commettent l'iniquité.

16. L'homme qui s'écarte du sentier de la doctrine habitera dans la compagnie des géants.

17. Celui qui se plaît dans les festins sera dans l'indigence; celui qui aime le vin et la bonne chère, ne s'enrichira point.

18. Pour le juste sera livré l'impie, et pour les bons, le méchant.

19. Mieux vaut habiter dans le désert, qu'avec une femme querelleuse et emportée.

20. Il y a de précieux trésors et

---

sericordia diviti, quia ipse, dum viveret, noluit misereri, ideo rogans dives non exauditur in tormentis, quia rogantem pauperem non exaudivit in terris. Dives et pauper duo sibi sunt contraria, sed iterum duo sibi sunt necessaria... Dives propter pauperem factus est, et pauper propter divitem. Pauperis est orare, et divitis erogare. » Id. 25 de Verb. Dom. sec. Luc.

14. — *Extinguit,* יכפה, *icpheh,* (ἅπ. λεγ.) auquel on a donné les divers sens de : tegere, Venet : κάμψει, flectere, vertere, LXX : ἀνατρέπει, arcere. On a donc pour ce premier membre : « donum clam acceptum avertit iram. » Vulg. et Symm. ont lu : יכבה, *iecabeh,* éteindra. — *Donum in sinu,* expression parallèle à « absconditum »; c'est le présent qu'on cache dans son sein pour l'en tirer secrètement, XVII, 8, 23; Ex. XXIII, 8; présent corrupteur pour séduire le juge. LXX... celui qui épargne les présents suscite une grande colère.

15. — « Nulla pœna gravior est mala conscientia. Mala conscientia propriis agitatur stimulis. Si publica fama te non damnat, propria conscientia te condemnat : quoniam nemo potest se ipsum fugere. Vis numquam esse tristis? Bene vive. Bona vita semper gaudium habet : conscientia rei semper in pœna est. » S. Bern. de Intern. dom. 45.

Conscia mens recti nullo commota pavore est,
At mala mens semper sollicitata pavet. Owen.

16. — *Gigantum,* Raphaïm, II, 18; IX, 18. Le châtiment éternel de l'autre vie est assuré à ceux qui s'écartent, dans leur croyance et dans leur conduite, de la voie de la sagesse.

17. — *Qui diligit.* Héb. : « il deviendra un homme d'indigence, celui qui aime la joie. » — *Pinguia,* שמן, *shemen,* l'huile parfumée dont on se servait dans les festins, Ps. XXII, 5; Joan. XII, 3. L'indigence spirituelle est aussi la conséquence de l'amour des plaisirs. « Vinum et similia, mulsum et pinguia, corpori militant, non spiritui. Frixuris non anima saginatur, sed caro... Palatum quidem delectant, sed libidinem accendunt. Et tu mihi in his securitatem pones? Tu cum hujusmodi tutam duces adolescentiam? Prudenter sobrieque conversanti satis est ad omne condimentum sal cum fame. » S. Bern. Ep. I, ad Robert. nep. LXX : l'homme indigent aime la joie, il aime le pain et l'huile pour (toute) richesse.

18. — *Pro justo,* Héb. : כפר, *copher latsadic,* « la rançon pour le juste est l'impie ». Même sens que XI, 8. C'est ainsi qu'Aman fut substitué plus tard à Mardochée, Esth. VIII, et que les nations étrangères devinrent la rançon du peuple juif, Is., XLIII, 3. Cette substitution de l'impie au juste ne sera définitive qu'au dernier jugement. Ce verset continue le sens du précédent : à la place de la joie illégitime, la misère, à la place de l'impie, le juste.

19. — Même pensée que ℣. 9. — *Rixosa et irarunda,* Héb. : « qu'avec une femme de contention et de mauvais caractère. » LXX :

de l'huile dans la maison du juste, mais l'homme imprudent dissipera tout.

21. A pratiquer la justice et la miséricorde, on trouvera la vie, la justice et la gloire.

22. Le sage a pris d'assaut la cité des forts, et a détruit le rempart où elle mettait sa confiance.

23. Celui qui garde sa bouche et sa langue, préserve son âme des tribulations.

24. On donne le nom d'ignorant au superbe arrogant qui, dans sa colère ne produit qu'orgueil.

25. Les désirs tuent le paresseux, car ses mains ne veulent rien faire.

oleum in habitaculo justi; et imprudens homo dissipabit illud.

21. Qui sequitur justitiam et misericordiam, inveniet vitam, justitiam, et gloriam.

22. Civitatem fortium ascendit sapiens, et destruxit robur fiduciæ ejus.

23. Qui custodit os suum, et linguam suam, custodit ab angustiis animam suam.

24. Superbus et arrogans vocatur indoctus, qui in ira operatur superbiam.

25. Desideria occidunt pigrum; noluerunt enim quidquam manus ejus operari;

---

qu'avec une femme batailleuse, bavarde et emportée.

20. — *Desiderabilis,* Héb. : « précieux ». — *Oleum,* l'huile qui sert à la nourriture, à l'éclairage et au soin du corps. Is., XXIII, 18. — *Imprudens homo.* Héb. : « un insensé d'homme. » Cfr. la parabole des vierges sages et des vierges folles, Matt., XXV, 1-13. LXX : « un trésor désirable repose sur la bouche du juste, mais les hommes insensés le dévorent. » Le juste met en réserve ce qui lui est nécessaire pour cette vie et pour l'autre, l'insensé dissipe tout.

21. — *Justitiam,* n'a pas le même sens dans les deux parties du verset. Dans le premier membre, elle est cette vertu morale, par laquelle on rend à chacun, et à Dieu en particulier, ce qui lui est dû; elle est jointe à la miséricorde, c'est-à-dire, au sentiment de bienveillance pour le prochain. La justice et la charité sont donc présentées ici comme les deux vertus fondamentales de l'ordre moral. Dans le second membre, la justice a pour sujet Dieu, qui rendra certainement à chacun selon ses œuvres. Elle est précédée de la vie, la vie spirituelle et méritoire ici-bas, et suivie de la gloire, c'est-à-dire, de la récompense ou vie éternelle. Il ne faut pas oublier que cette justice et cette charité, d'une part, cette vie, cette justice et cette gloire, de l'autre, sont également des dons de Dieu : « quos justificavit, illos et glorificavit. » Rom., VIII, 30. « Cujus tanta est erga homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona. » Conc. Trid., S. VI, 16. LXX suppriment le mot justice dans le second membre, III, 16; Eccli., I, 11.

22. — *Ascendit.* Il a monté par force, il a pris d'assaut. Eccle. VII, 20; IX, 15. — *Robur,* le retranchement dans lequel la ville mettait sa confiance. La sagesse l'emporte sur la force. XX, 18; II Cor., X, 4.

23 — XIII, 3 XIX, 6. « Bonum silentium a jactantia, bonum a blasphemia, bonum a murmure et detractione. » S. Bern. de Aquæd. 14.

24. — *Indoctus,* לץ, *letz,* un moqueur, un esprit fort, un contempteur de la religion. C'est l'orgueil qui aveugle l'esprit et entraîne hors de la foi. « Certum est, écrivait le pape S. Célestin, quia tales sermonum novitates de vanæ gloriæ amore descendunt. Dum sibi nonnulli volunt acuti, perspicaces et sapientes videri, quærunt quid novi præferant, unde apud animos imperitos temporalem acumini gloriam consequantur. » Ep. v. ad cler. constant. LXX : l'homme audacieux, arrogant et orgueilleux est appelé corrompu, et celui qui se rappelle les injures est pervers.

25. — *Occidunt,* parce que ne travaillant pas, il manque de tout, XIII, 4, et même eût-il sa nourriture, il n'aurait pas le courage de la porter à sa bouche, XIX, 24. « Vir omnem animi effundit in vota inania, sequi strenuum putat, quod magna et utilia metetur, nullo opere consecuto. » Boss. Le paresseux spirituel s'expose aussi à la mort éternelle; car les bons désirs ne suffisent pas pour le salut, il faut encore les œuvres. « Non omnis qui dicit mihi : Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei. » Mat. VII, 21. « Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur. » Rom. II, 13.

26. — *Tota die.* Vulg. relie ce verset au précédent, et plusieurs commentateurs inte

26. Tota die concupiscit et desiderat; qui autem justus est, tribuet, et non cessabit.

27. Hostiæ impiorum abominabiles, quia offeruntur ex scelere.

Supr. 15, 8; *Eccli.* 34, 21.

28. Testis mendax peribit; vir obediens loquetur victoriam.

29. Vir impius procaciter obfirmat vultum suum, qui autem rectus est, corrigit viam suam.

30. Non est sapientia, non est prudentia, non est consilium contra Dominum.

26. Il passe tout le jour en vœux et en souhaits; mais le juste agit et ne se lasse point.

27. Les victimes des impies sont abominables, car cette offrande provient du crime.

28. Le témoin menteur périra; l'homme obéissant racontera sa victoire.

29. L'impie met sur son visage une assurance effrontée, mais le juste poursuit sa voie droite.

30. Il n'y a point de sagesse, il n'y a point de prudence, il n'y a point de conseil contre le Seigneur.

---

prètent l'hébreu dans ce sens. — *Concupiscit et desiderat,* התאוה תאוה, *hitavvah taavah,* « concupiscit concupiscentiam, » ce qui peut s'appliquer au paresseux. Selon d'autres : « Per totum diem avet avidus, at justus dat nec retinet. » C'est le sens des LXX. l'impie désire tout le jour de mauvais désirs, mais le juste a pitié et compassion sans relâche. — *Tribuet,* יתן, *itten,* il donnera, son activité, dans le premier sens, son bien, dans le second.

27. — *Abominabilès,* xv, 8. — *Quia,* Héb. : « combien plus quand elles sont offertes, בזמה, *bezimah,* in scelus, » ou « in scelere, » mais non « ex scelere. » La victime offerte, d'après l'hébreu, n'est donc pas le produit du crime; le crime est dans le cœur ou dans les projets de l'impie. C'est le sens que portent les LXX : « Les victimes des impies sont abominables au Seigneur, car ils les offrent avec iniquité παρανόμως. » La loi évangélique ne répudie pas moins vivement de semblables hypocrisies, Mat. v, 23, 24. Bourdaloue s'élève avec indignation contre ceux qui « sans respect pour le Dieu vivant et pour la présence de son Fils adorable, osent profaner le temple même, le sanctuaire, la table de Jésus-Christ, et y apporter toute la corruption d'un cœur sensuel et dissolu. » Ess. d'Av., sur l'Impur. — « De quoi n'est pas capable un courtisan dans la vue de sa fortune, si pour ne la pas manquer, il devient dévot! » La Bruyère, de la Mode. Le même auteur décrit ensuite celui qui vient « rêver dans l'église à Dieu et à ses affaires, y recevoir des visites, y donner des ordres, et des commissions, y attendre des réponses... circonstancier à confesse les défauts d'autrui, y pallier les siens... n'estimer que soi et sa cabale... faire servir la piété à son ambition, aller à son salut par le chemin de la fortune et des dignités. » Ibid. Ne sont-ce point là « hostiæ impiorum? »

28. — *Peribit.* xix, 5, 9. — *Vir obediens.* Héb. : « vir audiens loquetur perpetuo » L'homme qui écoute, comme III Reg., iii, 9, le cœur qui écoute, c'est celui qui fait attention à la voix de sa conscience et à celle de l'autorité, pour leur obéir. Celui-là parlera toujours, ne cessera pas d'être écouté et cru. LXX: l'homme obéissant et réservé parlera. — *Victoriam,* לנצח, *lanetsach,* « in perpetuum ». Aq. Sym. Theod. : εἰς νῖκος, ont pris *netsach* dans le même sens que la Vulgate. Ce mot a bien ce sens en chaldéen, il est vrai, mais non en hébreu. La traduction de la Vulgate a fréquemment servi aux auteurs spirituels pour démontrer les avantages de l'obéissance. « Vir obediens loquetur victorias, quia dum alienæ voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus. » S. Greg., Mor., xxxv, 10. It. S. Bern. de Ord. vit. « Obedientia commendata est in præcepto, quæ virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum. » S. Aug., Civ. Dei. xiv, 12.

29. — *Procaciter,* vii, 13. Il s'arme d'un dédain égal pour les choses divines et humaines. — *Corrigit,* יכין, *iakin,* II Par., xxvii, 6, « dirigit, firmat »; c'est le sens de toutes les versions, sauf des LXX qui ont suivi le kéri, יבין, *iabin,* συνιεῖ, « comprend sa voie », c'est à-dire, saisit l'importance de son devoir et l'accomplit.

30. — Toute la sagesse humaine n'est que folie devant Dieu, I Cor., iii, 19; Job., v, 13; Is., xxix, 14. Dieu d'ailleurs étant le principe de la sagesse, jamais une véritable sagesse ne peut prévaloir contre lui. « Il est le Seigneur, et il fait toutes choses (Is., xliv, 24) son libre conseil décide de tout (Eph., ii, 11), tout est posé dans sa puissance et comme contenu dans sa main, si bien que sa volonté est tout à fait irrésistible (Esth., xiii, 9), et que définitivement,

31. On prépare le cheval pour le jour du combat : mais c'est du Seigneur que vient le salut.

31. Equus paratur ad diem belli : Dominus autem salutem tribuit.

CHAPITRE XXII

La bonne réputation (v. 1). — Riche et pauvre (vv. 2, 7, 16). — L'habile et l'imprudent (v. 3). — La modestie (v. 4). — La compagnie du méchant (vv. 5, 10, 14). — Les habitudes de la jeunesse (vv. 6, 15). — Châtiment du méchant (v. 8). — La générosité (v. 9). — Pureté du cœur (v. 11). — La science de Dieu (v. 12). — Le paresseux (v. 13). — Les paroles des sages, et les fruits qu'on en retire (vv. 17-21). — Le Seigneur, défenseur du pauvre opprimé (vv. 22-23). — Éviter la compagnie de l'homme emporté (vv. 24-25). — Risques qu'on court en se faisant caution (vv. 26-27). — Respect des limites (v. 28). — Habileté (v. 29).

1. Une bonne renommée vaut mieux que de grandes richesses, et l'estime qu'on s'attire a plus de prix que l'argent ou l'or.

2. Le riche et le pauvre se sont rencontrés : c'est le Seigneur qui a fait l'un et l'autre.

1. Melius est nomen bonum, quam divitiæ multæ; super argentum et aurum, gratia bona.

Eccle. 7, 2

2. Dives et pauper obviaverunt sibi ; utriusque operator est Dominus.

---

elle s'accomplit toujours (Job., XXIII, 13.). Il n'y a pas à changer ses pensées, à troubler ses desseins, à faire manquer ou simplement à retarder ses entreprises. Sagesse, prudence, profondeur de conseil, habileté et force dans l'exécution, tout échoue contre lui et s'annule. » Mgr Gay. Vie et Vert. chrét., v. 2, p. 358. « Il n'y a point de règle si générale qui n'ait son exception, sinon celle-ci : Rien contre Dieu. » S. François de Sales. Cette loi s'applique aux plus puissants comme aux plus humbles : « En vain un roi s'imaginerait qu'il est l'arbitre de son sort, à cause qu'il l'est de celui des autres; il est plus gouverné qu'il ne gouverne : il n'y a point de sagesse, etc. » Boss. Polit. VII, 8.

31. — Ce proverbe n'est qu'une application de la sentence précédente. — *Equus*, l'auxiliaire le plus utile des anciens pour la guerre. Salomon en avait fait venir d'Égypte un très-grand nombre pour son service, III Reg., IV, 26 ; X, 26-28 ; il n'en met pas moins toute sa confiance en Jéhova, comme son père. Ps., XIX, 8 ; XXXII, 17. — *Salutem* Heb. : « mais en Jéhova est le succès », la victoire, LXX : ἡ βοήθεια, I Reg., XVII, 47.

7° L'acquisition et la conservation de la bonne renommée, XXII, 1-16.

CHAP. XXII. — 1. — *Nomen bonum*. Héb. : simplement : « nomen », le renom, la réputation. LXX : ὄνομα καλόν. — *Gratia*. חֵן, *chen*, « la bonne grâce », la faveur qu'on mérite auprès des autres : l'expression est parallèle à renommée. En hébreu. *bona* n'est pas qualificatif, mais attribut : « bona super argentum et aurum, gratia », i. e. melior argento et auro. Eccle., VII, 2. S. Paul recommande aussi de prendre soin de sa réputation. Rom., XII, 17 ; Eccli., XLI, 15. Il n'est question ici bien entendu que de la renommée fondée sur la vertu. C'est aussi le sens du proverbe français : « Bonne renommée vaut mieux que ceinture dorée. »

2. — *Obviaverunt*, se sont rencontrés sur le chemin de la vie. — *Operator*. Le Seigneur lui-même a constitué l'un et l'autre dans l'état de richesse et de pauvreté où ils se trouvent. Dieu a fait de ces inégalités sociales le moyen le plus efficace d'unir les hommes entre eux par des services mutuels : « Obviant sibi pauper et dives, quod alter absque alterius opera vitam traducere nequeat, atque ut exemplis agamus : si universi facultatibus pollerent, nullus esset qui

3. Callidus vidit malum, et abscondit se; innocens pertransiit, et afflictus est damno.

4. Finis modestiæ timor Domini, divitiæ et gloria et vita.

5. Arma et gladii in via perversi; custos autem animæ suæ longe recedit ab eis.

6. Proverbium est : Adolescens juxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea.

3. L'homme habile a vu le mal et s'est caché; l'imprudent a passé outre et a souffert le dommage.

4. De la modestie découlent la crainte du Seigneur, les richesses, la gloire et la vie.

5. Les armes et les glaives sont dans la voie du pervers; celui qui veut garder son âme s'éloigne bien loin d'eux.

6. On dit proverbialement : Le jeune homme une fois engagé dans sa voie, ne la quittera pas, même en sa vieillesse.

---

in ulla arte ac opera insudaret, communisque societas interiret ». R. Levi. Cette solidarité se continue dans l'ordre spirituel. Cfr. S. Aug. cité XXI, 13. « Dominus divitem quidem fecit; unde pauperem adjuvaret; pauperem, unde divitem probaret. Pro viribus suis unusquisque faciat. » Id. Hom. 13 int. 50. « Clamat Deus dicens : Ego sum qui feci pauperem et divitem; non quia non potuit et pauperibus dare : sed si ambobus daret, peccator qua sibi succurreret invenire non posset. (Eleemosyna extinguit peccatum. Eccli., III, 33). » S. Optat Milev. de Schis. Don. III, 3; Cfr. XIV, 31; XVII, 15; XXIX, 13; Job., XXXI, 15.

3. — *Callidus, innocens*, le prudent, l'inexpérimenté, XIV, 15. En hébreu, le second terme est au pluriel, pour indiquer, remarque Hitzig, l'énorme différence numérique qui existe entre les deux classes d'hommes. Point de raison suffisante pour substituer ici au chétib ויסתר, *veissater*, « abscondit se », le kéri, ונסתר, *venistar*, « absconditus est », emprunté mutilement à XXVII, 12. — *Afflictus est*. נענשו, *nehenashou*, qui signifie proprement « payer une amende d'argent ». Ex., XXI, 22, est pris ici dans un sens général. LXX : l'habile voyant le méchant châtié, est lui-même puissamment instruit; mais les imprudents ne faisant pas attention sont eux-mêmes frappés de peine, XXI, 11.

4. — *Finis*, la fin, la conséquence dernière, la récompense. — *Modestiæ*. ענוה, *hanavah*, « l'humilité », avec une nuance de douceur et de mansuétude. — *Timor Domini*. Les auteurs modernes suppléent ici une copule et traduisent : La récompense de l'humilité et de la crainte du Seigneur, c'est, etc. Mais aucune version ancienne n'a fait cette addition, et l'on peut tout aussi bien s'en tenir au texte même. La récompense de l'humilité, c'est la crainte du Seigneur; cette crainte est bien elle-même la source de toute vertu et de toute sagesse, I, 7, mais cette crainte est un don, une grâce de Dieu, et la grâce n'est donnée qu'aux humbles, Jacob., IV, 6. L'humilité apparaît donc dans ce verset comme une préparation nécessaire à toute autre vertu; et la crainte de Dieu, une fois obtenue, apporte naturellement avec elle les biens qui lui sont propres, richesse, gloire et vie, III, 16, VIII, 18; LXX : la génération de la sagesse, c'est-à-dire, ce qu'engendre la sagesse, c'est la crainte de Dieu, etc.

5. — *Arma et gladii*. Heb. : « des épines et des piéges. » LXX : τρίβολοι καὶ παγίδες. Ces épines et ces piéges représentent les dangers et les souffrances qui menacent le méchant, et aussi les maux qu'il prépare à ceux qui ne s'éloignent pas de lui. « Dupliciter intelligendum, quia perversi armati semper sunt ad nocendum proximis verbo vel opere scelesto, et ipsos parata semper expectat ultio divini examinis. » Beda.

6. — *Proverbium est*, ces mots ne sont que dans Vulg. Héb. : « initia puerum juxta viam suam, et cum senuerit, non recedet ab ea. » חנך, *chanok*, « initia, imbue, » tout à fait dans le sens de « catechiza ». La Vulgate a vu dans ce mot un infinitif pris substantivement : « initiatio, recitatio, proverbium »; la seule différence entre les deux textes est que l'hébreu donne un conseil, tandis que la Vulgate exprime un fait. L'homme suit dans sa vieillesse la voie de sa jeunesse, non par une nécessité qui s'impose invinciblement à lui, mais par une force d'habitude qu'atteste l'expérience. « Quoniam cujusquemodi quisque studiis ab initio consueverit, in iis consenescit. Nam, etsi a pravitate nonnunquam ad meliora se transferat, voluntati corpus minime respondet ». S. Clem. Rom. ap. Petav. de Mund. Opif. IV, 9. De là, l'importance de l'éducation donnée aux enfants.

Quo semel est imbuta recens, servabit odorem
Testa diu. Horat. Ep. I. II, 69.

Job., XX, 11. Ce verset manque dans LXX

7. Le riche commande aux pauvres, et celui qui reçoit un prêt devient l'esclave de son prêteur.

8. Qui sème l'iniquité, moissonnera les maux, et la verge de son insolence sera anéantie.

9. Celui qui est porté à la miséricorde sera béni, car c'est de son propre pain qu'il donne au pauvre.

Celui qui fait des présents remportera la victoire et l'honneur, et il ravit les âmes de ceux qui les reçoivent.

10. Chasse le railleur, la dispute partira avec lui, les plaintes et les outrages cesseront.

11. Celui qui aime la pureté du cœur, à cause du charme de ses lèvres, aura le roi pour ami.

7. Dives pauperibus imperat; et qui accipit mutuum, servus est fœnerantis.

8. Qui seminat iniquitatem, metet mala, et virga iræ suæ consummabitur.

9. Qui pronus est ad misericordiam, benedicetur; de panibus enim suis dedit pauperi.

Eccli. 31. 28.

Victoriam et honorem acquiret qui dat munera; animam autem auferet accipientium.

10. Ejice derisorem, et exibit cum eo jurgium, cessabuntque causæ et contumeliæ.

11. Qui diligit cordis munditiam, propter gratiam labiorum suorum habebit amicum regem.

---

7. — *Dives pauperibus.* Singulier et pluriel comme v. 3, et pour une raison analogue. — *Qui accipit.* Matt., XVIII, 25, 34. LXX diffèrent ici des autres versions : et les serviteurs prêteront à leurs propres maîtres.

8. — *Metet.* XI, 18; Job., IV, 8; Gal., VI, 7. — *Virga, shebet,* le symbole de la puissance. Ewald et d'autres traduisent : la verge de la colère divine est préparée pour l'impie, mais le verbe כלה, *calah*, signifie *conficere*, non pas dans le sens d'achèvement et de préparation, mais d'anéantissement; il faut donc entendre ainsi le texte : « baculus insolentiæ ejus consumetur. » Is., XIV, 5; Ps., CXXIV, 3, h. e. « facultas qua pollet alios insolenter tractandi evanescet. » Fleischer. LXX : il consommera la plaie de ses œuvres : et ils ajoutent : « Dieu bénit l'homme qui est joyeux et qui donne, ἄνδρα παρὸν καὶ δότην εὐλογεῖ ὁ Θεός, il a consommé la vanité de ses œuvres ». S. Paul cite le commencement de ce dernier verset : « hilarem enim datorem diligit Deus ». II Cor., IX, 7. Eccli., XXXV, 11. Celui-là consomme, anéantit ou rachète la vanité de ses œuvres, parce que la charité couvre les fautes. L'aumône, dit S. Augustin, « plerumque fit a tristibus et murmurantibus, ut careant tædio interpellantis, non ut reficiant viscera indigentis. Hilarem autem datorem diligit Deus : si panem dederis tristis, et panem et meritum perdidisti ». in Ps., XLII. Ce verset des LXX n'est du reste qu'une variante de ce qui va suivre.

9. — *Qui pronus est.* Héb. : « bonus oculus ipse benedicetur. » Le bon œil, c'est le visage ami, le παρὸς δότης des LXX. Il est béni, parce qu'il récolte ce qu'il a semé. Eccli. XXXI. 28.

— *Victoriam.* Ce verset n'est pas dans l'hébreu ; il se rattache par le sens au précédent, et donne la raison de cette bénédiction promise à l'homme charitable. Il ravit par son aumône le cœur de Dieu et le cœur du pauvre qu'il a assisté.

10. — LXX : « chasse l'homme corrompu de l'assemblée, et avec lui partira la dispute, car lorsqu'il prend place dans l'assemblée, il fait honte à tout le monde, ἀτιμάζει. » « Quibus mali placent in unitate, ipsi communicant malis... In cavenda itaque pravorum malitia, suæ fraternæque salutis attendenda est necessitas; ut et pravos tolerent boni, ne Ecclesiæ dissipent unitatem, et pravos etiam corporaliter fugiant, ne vel consensu vel opinione suam vel fraternam negligant salutem. » Algerus, de Euchar. III, 11.

11. — Héb. : « qui amat munditiam cordis, cujus labia grata, ejus amicus est rex. » Matt., v. 8. La grâce répandue dans ses discours est l'expression des sentiments de son cœur; ce roi que le cœur pur a pour ami, c'est Dieu. Les saints ont tous cherché dans le détachement absolu de tout ce qui est créé, le secret de connaître et d'aimer Dieu. L'historien de S. Cyprien raconte que « inter fidei sua prima rudimenta, nihil aliud credidit Deo dignum, quam si continentiam tueretur : tunc enim idoneum posse fieri pectus, et sensum ad plenam veri capacitatem pervenire, si concupiscentiam carnis robusto atque integro sanctimoniæ vigore calcaret. »

12. Oculi Domini custodiunt scientiam; et supplantantur verba iniqui.

13. Dicit piger: Leo est foris, in medio platearum occidendus sum.

14. Fovea profunda os alienæ; cui iratus est Dominus, incidet in eam.

15. Stultitia colligata est in corde pueri, et virga disciplinæ fugabit eam.

16. Qui calumniatur pauperem, ut augeat divitias suas, dabit ipse ditiori, et egebit.

12. Les yeux du Seigneur gardent la science, et les paroles de l'impie sont confondues.

13. Le paresseux dit: il y a un lion dehors, je vais être tué au milieu des places.

14. La bouche de l'étrangère est une fosse profonde, celui contre qui le Seigneur est irrité y tombera.

15. La sottise est rivée au cœur de l'enfant, et c'est la verge de la discipline qui la chassera.

16. Celui qui opprime le pauvre pour accroître ses richesses, donnera lui-même à un plus riche, et tombera dans le besoin.

Pontius. Vita. S. 2, Cette promesse de l'amitié de Dieu pour l'âme pure, s'est réalisée d'une manière éclatante en faveur de S. Jean, le disciple bien-aimé. « Sunt qui senserint Christo Joannem plus amatum, quod ab ineunte pueritia castissimus vixerit ». S. Aug. in Joan. 124. LXX. Syr. Chald. et d'autres versions ajoutent le nom de Dieu dans le premier membre : Dieu aime les cœurs saints, tous ceux qui sont purs lui sont agréables. XVI, 13.

12. — Dieu garde la science, c'est-à-dire, la possède pleinement, et en est l'unique source pour les êtres intelligents, I Reg., II, 3. — *Supplantantur*. Heb. : « et il renverse les discours des impies ». Le chapitre XXXVIII de Job développe la pensée de ce verset. Le verbe נצר, *natsar*, signifiant garder, défendre, tenir caché, le proverbe veut dire aussi qu'il est une science que Dieu se réserve pour lui-même, et l'impie qui la veut sonder voit bientôt la confusion succeder à sa prétention. « In illa igitur ineffabili suæ majestatis arce persistens, sic omnia in præsentiæ suæ conspectu, uno ac simplici contemplatur intuitu, ut sibi nunquam penitus vel præterita transeant, vel futura succedant ». S. Petr. Dam Opusc. 36. VII. LXX joignent à ce verset les derniers mots du précédent : « le roi paît avec ses lèvres, mais les yeux du Seigneur gardent la science, tandis que le pervers corrompt les paroles », c'est-à-dire. il appartient au roi d'instruire par ses paroles, à Dieu de posséder la science parfaite, au méchant de tenir des discours corrompus.

13. — Le paresseux invoque des prétextes à l'appui de sa lâcheté. Un proverbe hébreu disait : « les paresseux sont prophètes! » Toujours en effet ils voient des dangers dans l'avenir. LXX : le paresseux forge des prétextes, προφασίζεται, et dit : etc. XV, 19, XX, 4.

14. — *Alienæ*, au pluriel en hébreu. II, 16, V, 3, VI, 24, VII, 5. Le Seigneur laisse tomber dans cet abîme de l'impureté ceux qu'il abandonne au sens réprouvé, Rom., I, 24-26.

... Perdere quos vult
Dementat Jupiter...

LXX : « C'est un abîme profond que la bouche du pervers; celui qui est détesté du Seigneur y tombera. Il y a des voies mauvaises en face de l'homme. et il n'aime point s'en détourner; il faut pourtant se détourner de la voie mauvaise et perverse. »

15. — *Colligata*. Ce qui est lié au cœur de l'enfant, ce n'est pas seulement l'inexpérience, mais aussi le penchant au mal, suite du péché originel; la correction a donc une grande œuvre à faire. XIII, 24, XIX, 18, XXIII, 13, 14.

Ὁ μὴ δαρεὶς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται. Menander.

LXX : « la sottise est attachée au cœur de l'enfant, mais la verge et la discipline sont loin de lui », c'est-à-dire, loin de ses désirs.

16. — Héb. : « celui qui opprime le pauvre, c'est pour son bien : celui qui donne au riche, c'est pour sa perte. » Le pauvre opprimé déploie plus d'activité, et comme son travail est béni de Dieu, souvent il devient riche, ainsi l'oppression qu'il subit tourne à son avantage : au contraire, augmenter la fortune du riche, c'est le porter aux excès, et par les excès à la ruine. Bertheau ne fait du verset qu'une seule proposition : celui qui opprime le pauvre pour son propre bien à lui, donne à un riche, à lui-même déjà riche, mais pour l'indigence; en d'autres termes : bien mal acquis ne profite pas. C'est dans ce sens que Vulg. a entendu l'hé-

17. Prête l'oreille, et écoute les paroles des sages; applique ton cœur à ma doctrine;

18. Elle te semblera belle, si tu la conserves au fond de ton âme, et elle se répandra sur tes lèvres.

19. C'est pour que tu mettes ta confiance dans le Seigneur, que je te l'ai montrée aujourd'hui.

20. C'est elle que je t'ai triplement décrite après méditation et avec science,

21. Pour t'apprendre combien sont

17. Inclina aurem tuam, et audi verba sapientium; appone autem cor ad doctrinam meam;

18. Quæ pulchra erit tibi, cum servaveris eam in ventre tuo, et redundabit in labiis tuis:

19. Ut sit in Domino fiducia tua, unde et ostendi eam tibi hodie.

20. Ecce descripsi eam tibi tripliciter, in cogitationibus et scientia;

21. Ut ostenderem tibi firmita-

---

breu. LXX... mais il donne au riche, ἐπ' ἐλάσσονι, pour arriver à avoir moins.

PROVERBES DES SAGES

Première collection : Différents préceptes de justice et de prudence, XXII, 17-XXIV, 22.

1° Recommandation des paroles des sages, XXII, 17-21.

17. — Avec ce verset commence la troisième collection des Proverbes: les sentences n'y sont plus comme dans la seconde, renfermées en un seul verset composé de deux membres parallèles, mais elles sont groupées assez souvent en plusieurs, et le style y reprend les allures des neuf premiers chapitres. — *Verba sapientium*. Ce verset n'est pas l'épilogue de ce qui précède, puisque depuis x, 1, le livre renferme les Proverbes de Salomon, mais le prologue de ce qui suit. LXX ajoutent : et affermis ton cœur afin de connaître que les paroles sont bonnes.

18. — Héb. : « elle pourra s'affermir sur tes lèvres ». ℣. 2. LXX : si tu les fais entrer dans ton cœur, elles te réjouiront sur tes lèvres.

19. — Héb. : « je t'instruis toi-même aujourd'hui, oui, toi-même », répétition du pronom personnel pour attirer l'attention du disciple. LXX : pour que ton espérance soit dans le Seigneur, et qu'il te fasse connaître ta voie.

20. — *Ecce*. Héb. : « ne t'ai-je point écrit ». — *Tripliciter*, chétib : שלשום, *shalishom*, que Maurer lit *shileshom*, « nudius tertius », et par extension : « pridem, olim » : ne l'ai-je pas écrit jadis... Toutes les anciennes versions ont pris le sens numéral du mot, LXX : τρισσῶς. Quelques-uns voient dans ce mot la mention des trois ouvrages que nous avons de Salomon ; mais outre que l'Ecclésiaste, au moins, est certainement postérieur aux Proverbes, Salomon a écrit bien d'autres livres qui ne nous sont pas parvenus. Pour Cajetan, l'auteur, au commencement de la troisième section du livre, avertit qu'il a donné son enseignement « tripliciter » ; mais il n'est aucunement certain que Salomon ait donné au livre sa division actuelle, et qu'il ait ajouté lui-même cette collection de paroles des Sages à ses propres proverbes. Cfr. Introduction. Origène et S. Jérôme trouvent cachée sous ce mot l'indication du triple sens des proverbes, littéral, moral et figuratif; pour d'autres enfin, le « tripliciter » fait allusion à la division des livres sacrés, contenant la doctrine de la sagesse, en loi, prophètes et hagiographes. Les commentateurs modernes de la Vulgate ont raison de prendre simplement ce nombre précis comme nombre indéterminé, comme II Cor. XII, 8 : « J'ai écrit souvent, maintes fois ». Quant au kéri שלשים, *shalishim*, c'est un terme militaire que LXX traduisent ordinairement par τριστάτης, tribun militaire, officier de la maison du roi, en tous cas, personnage de haut rang. Ex. XIV, 7 ; XV, 4. Le mot serait pris ici adjectivement, dans le même sens que *negidim*, VIII, 6 ; « verba ducalia, principalia ». Venet. résume heureusement les deux sens par l'emploi du mot τρισμέγιστα. Mais, à vrai dire, il est plus simple et plus clair de s'en tenir au sens général du chétib et de la Vulgate : « je t'ai écrit plusieurs fois dans les conseils et dans la science », c'est-à-dire, après réflexion, et avec les données de l'expérience. LXX tournent autrement la difficulté : « pour toi, écris-les pour toi-même d'une triple manière, par le conseil, par la science et sur l'étendue de ton cœur ». Ici, τρισσῶς se peut prendre littéralement.

21. — *Firmitatem*, Héb. : « pour t'apprendre la rectitude des paroles de vérité, pour répondre les paroles de vérité à ceux qui t'ont envoyé » à l'école de la sagesse. LXX : τοῖς προβαλλομένοις, à ceux qui t'ont posé des problèmes.

tem, et eloquia veritatis respondere ex his illis qui miserunt te.

22. Non facias violentiam pauperi, quia pauper est; neque conteras egenum in porta;

23. Quia judicabit Dominus causam ejus, et configet eos qui confixerunt animam ejus.

24. Noli esse amicus homini iracundo, neque ambules cum viro furioso;

25. Ne forte discas semitas ejus, et sumas scandalum animæ tuæ.

26. Noli esse cum his qui defigunt manus suas, et qui vades se offerunt pro debitis.

27. Si enim non habes unde restituas, quid causæ est ut tollat operimentum de cubili tuo?

28. Ne transgrediaris terminos antiquos quos posuerunt patres tui.

inébranlables les oracles de la vérité, et comment tu y trouveras de quoi répondre à ceux qui t'ont envoyé.

22. Ne fais point violence au pauvre, parce qu'il est pauvre, et n'opprime point l'indigent à la porte de la ville,

23. Car le Seigneur prendra en main sa cause, et transpercera ceux qui ont transpercé son âme.

24. Ne sois point l'ami de l'homme irascible, et ne va point avec le furieux,

25. De peur d'apprendre à suivre ses sentiers, et de trouver une occasion de chute pour ton âme.

26. Garde-toi d'aller avec ceux qui frappent dans la main, et se portent garants des dettes d'autrui :

27. Car si tu n'as pas de quoi restituer, comment empêcher qu'on n'enlève jusqu'à la couverture de ton lit?

28. Ne va point au-delà des antiques limites qu'ont posées tes pères.

---

22. — *Pauperi,* דל, *dal,* le petit, le faible. — *In porta,* l'endroit où se rendait la justice. Job. v, 4 ; xxxi, 21 ; Ps. cxxvi, 5.

2° Justice envers le prochain, surtout les pauvres, ỳỳ. 22-29.

23. — *Judicabit,* Héb. : « poursuivra sa cause ». Jéhova se fera lui-même le défenseur de l'opprimé, Ps., ix, 14. — *Configet,* קבע, *kabah,* ne se trouve qu'ici et Mal. iii, 8 : « il dépouillera le ravisseur de son âme », de sa vie, ou : « ravira la vie des ravisseurs », rapiet raptoribus vitam. LXX : « car le Seigneur jugera sa cause, et tu délivreras ton âme sans aucun risque, ἄσυλον ». Le ven. Bède interprète ce verset de la mort infligée au Messie et du châtiment que Dieu en tirera : « Melius hic locus de illo intelligitur qui cum dives esset pauper pro nobis factus est, et non solum pauper ut nos ditaret, sed et ut nos redimeret, crucifigi dignatus est. Prohibet ergo sapientia suos auditores Domino in carne prædicanti violentiam mortemque inferre, quia nimirum certus restat interitus iis qui in auctorem vitæ manum mittere non timuerunt ».

24. — *Noli esse amicus :* Héb. : ne lie pas société.

25. — *Ne forte.* « Noli tuo adversario pro magistro uti nec fieri velut speculum irati velis, illius formam in teipso ostendens ». S. Basil. de Ira. — *Scandalum,* Héb. : laqueum.

26. — *Defigunt manus,* frappent la main pour stipuler une affaire, et en particulier se porter caution, vi, 1 ; xi, 15 ; xvii, 18.

27. — *Operimentum,* la couverture était de bonne prise pour le créancier, mais il devait la rapporter le soir même au débiteur indigent, Ex. xxii, 27. Deut. xxiv, 12-13. LXX : ne te donne pas pour caution, la honte au visage, car si tu n'a pas de quoi payer, on prendra la couverture qui te couvre le côté.

28. — xv, 25. Deut. xix, 14 ; xxvii, 17, Job. xxiv, 2 ; Os. v, 20. Les bornes qui limitaient les propriétés étaient si sacrés pour les anciens, que les païens en avaient fait des divinités.

> Termine, sive lapis, sive es defossus in agro
> Stipes, ab antiquis tu quoque numen habes.
> ... Qua positus fueris in statione, mane.
> Ovid. Fast. ii.

Le dieu Terme était la seule divinité qui ne cédât sa place à aucune autre. S. Vincent de Lérins oppose ce proverbe aux hérétiques : « Mirari satis nequeo tantam quorumdam hominum vesaniam... ut contenti non sint tradita semel et accepta antiquitus credendi regula, sed nova ac nova in diem quærant,

29. Tu as vu l'homme prompt en son œuvre? Sa place sera auprès des rois, et non avec les hommes du vulgaire.

29. Vidisti virum velocem in opere suo? Coram regibus stabit, nec erit ante ignobiles.

CHAPITRE XXIII

Conduite à tenir à la table des grands (℣℣. 1-3). — Eviter l'ambition (℣℣. 4-5). — Fuir la table et la société des impies (℣℣. 6-9). — Respecter l'héritage de l'orphelin, car Dieu le protége (℣℣. 10-11). — Application à l'étude de la sagesse (℣. 12). — Utilité de la correction (℣℣. 13-14). — Bonheur attaché à la sagesse, en cette vie et en l'autre (℣℣. 15-19). — Eviter les festins de débauche (℣℣. 20-21). — Joie que doit procurer à ses parents le fils sage et vertueux (℣℣. 22-25). — S'attacher à la sagesse, et non à la courtisane : malheur à celui qui par l'intempérance s'achemine jusqu'à l'impureté (℣℣. 26-35).

1. Quand tu prends place à la table d'un prince, fais grande attention à ce que tu as devant les yeux :

2. Mets-toi le couteau à la gorge, si toutefois tu es capable de te posséder toi-même :

1. Quando sederis ut comedas cum principe, diligenter attende quæ apposita sunt ante faciem tuam ;

2. Et statue cultrum in gutture tuo, si tamen habes in potestate animam tuam.

---

semperque aliquid gestiant religioni addere, mutare, detrahere; quasi non cœleste dogma sit, quod semel revelatum esse sufficiat, sed terrena institutio, quæ aliter perfici nisi assidua emendatione, imo potius reprehensione non possit, cum divina clament oracula : Ne transferas terminos quos posuerunt patres tui ». Commonit. XXI.

29. — *Velocem.* Hébr. : « agile, industrieux. » Il peut être auprès des rois pour les servir, exécuter leurs ordres et remplir les charges du gouvernement. I Reg. XVI, 21, 22. Auprès des simples particuliers, ses talents ne trouveraient pas à s'exercer. — *Ignobiles,* חשכים, *chashoukim,* les hommes ténébreux, obscurs. LXX : « l'homme perspicace et habile dans ses œuvres, doit se tenir devant les rois et non devant les hommes stupides. » « Les hommes devraient employer les premières années de leur vie à devenir tels par leurs études et par leur travail que la république elle-même eût besoin de leur industrie et de leurs lumières. » La Bruyère. Du Mér. pers.

3° Fuite de la cupidité, de l'intempérance et de l'impureté, XXIII.

CHAP. XXIII. — 1. — *Quando sederis.* Le conseil renfermé dans ces premiers versets s'adresse évidemment à l'homme habile dont il est parlé à la fin du chapitre précédent.— *Quæ apposita sunt,* אתר־אשר לפניך, *et-ashre lepaneika,* « illum qui ante faciem tuam », ou : « illud quod ante faciem tuam. » Les deux sens sont possibles; le second est celui de LXX et Vulg., ainsi que de plusieurs modernes. Le premier pourtant paraît plus naturel, et d'ailleurs renferme l'autre; l'attention du convive doit porter moins sur les mets que sur son hôte, car, comme dit un proverbe arabe : « c'est pour l'honneur et non pour la nourriture qu'on s'assied à la table du roi. »

2. — *Cultrum,* le couteau sur la gorge, comme une menace perpétuelle et une sorte d'épée de Damoclès forçant à faire attention. — *In potestate,* אם־בעל נפש אתה, *im-bahal nefesh attah,* « si dominus animæ tu. » La Vulgate a traduit ce mot dans le sens de possession de soi-même; mais ici *nefesh,* doit être pris comme VI, 30; XIII, 2, avec la signification de désir, convoitise, appétit : « si tu es possesseur d'appétit, » si tu es un homme d'appétit; et non pas : si tu es maître de ton appétit, car alors le conseil n'aurait plus de raison d'être. LXX : « εἰ δὲ ἀπληστότερος εἶ, si tu es insatiable, mets ta main, mais en songeant qu'il te faudra en préparer autant », c'est-à-dire qu'il te faudra rendre au prince un pareil festin. S. Ambroise voit dans

3. Ne desideres de cibis ejus, in quo est panis mendacii.
4. Noli laborare ut diteris; sed prudentiæ tuæ pone modum.
5. Ne erigas oculos tuos ad opes quas non potes habere; quia facient sibi pennas quasi aquilæ, et volabunt in cœlum.
6. Ne comedas cum homine invido, et ne desideres cibos ejus;
7. Quoniam in similitudinem arioli et conjectoris, æstimat quod ignorat.
Comede et bibe, dicet tibi; et mens ejus non est tecum.

3. Ne désire point de ces mets où se trouve un pain trompeur.
4. Ne travaille pas à t'enrichir; mais mets des bornes à ta prudence.
5. Ne lève pas les yeux vers des biens que tu ne peux avoir, car ils prendront des ailes comme des aigles, et s'envoleront vers le ciel.
6. Ne mange pas avec l'envieux, et ne désire point ses mets :
7. Car à l'exemple du devin et de l'interprète des songes, il conjecture ce qu'il ignore : Bois et mange, te dira-t-il, et son cœur est loin de toi.

---

ce festin du prince le festin de la sagesse; S. Augustin et S. Jean Chrysostôme, celui de l'Eucharistie : « Quæ mensa est potentis nisi unde sumitur corpus et sanguis ejus qui animam suam posuit pro nobis? Et quid est ad eam sedere, nisi humiliter accedere? Et quid est considerare et intelligere quæ apponuntur tibi, nisi digne tantam gratiam cogitare? Et quid est sic mittere manum, ut scias quia talia te oportet præparare, nisi quod jam dixi : quia sicut pro nobis Christus animam suam posuit, sic et nos debemus animas pro fratribus ponere? » S. Aug. 47 in Joan.

3. — *De cibis.* Héb. : « de ces mets friands, car c'est un pain de mensonge, » un pain trompeur, qui promet le plaisir, et ne donne qu'amertume. LXX : « ne désire point de ces mets, car ils ne renferment qu'une vie fausse. » Il est dit dans un proverbe arabe : « Celui qui mange la soupe du sultan, se brûle les lèvres, au moins après. »

Reges dicuntur multis urgere culullis
Et torquere mero quem perspexisse laborant,
An sit amicitia dignus. Hor. Poet. 434.

4. — *Noli laborare.* « N'envions point à une sorte de gens leurs grandes richesses, ils les ont à titre onéreux, et qui ne nous accommoderaient point : ils ont mis leur repos, leur santé, leur honneur et leur conscience pour les avoir; cela est trop cher, et il n'y a rien à gagner à un tel marché. » La Bruyère. Des Biens de Fort. — *Prudentiæ.* Héb. : « ex prudentia tua cessa », garde-toi de ta prudence, d'une pareille prudence, d'un tel souci de l'avenir : « Non plus sapere quam oportet sapere. » Rom. XII, 3. LXX : « étant pauvre, ne t'élève pas jusqu'au riche, mais garde-toi de ton propre jugement. » Chald. et Syr. substituent aussi le riche à la richesse.

5. — Héb. : « Num volare facies oculos tuos in eo, et nihil istud; nam faciens faciet sibi alas ut aquila, et volabit ad cœlum. » — *Ne erigas,* התעיף, *hatahouf,* « num volabit, » chétib abandonné pour le kéri à l'hiphil : התעיף, *hatahif,* « avolare facies. » — *Quas non potes.* Héb. : et ce n'est rien, c'est disparu, ces biens se sont déjà évanouis avant l'accomplissement de ton désir. — *Facient,* le verbe est répété deux fois en hébreu, « faciens faciet, » pour marquer la certitude et la rapidité de l'action. — *Volabunt,* יעוף, *iahouf,* « volabit, » kéri suivi par les anciennes versions, au lieu du chétib : ועוף, *vahouf :* comme un aigle et un oiseau des cieux. Venet : ὡς ἀετὸς πτήσεται τοῖς οὐρανοῖς. LXX : « si tu jettes le regard sur lui (le riche), il n'apportera plus, car il a des ailes toutes prêtes comme un aigle, et il retourne dans la maison de son habitation. » Rien de plus vrai et de plus saisissant que cette comparaison de l'oiseau qui s'envole pour marquer l'instabilité des biens de la terre.

Fidèles courtisans d'un volage fantôme,
Quand ils sont près du bon moment,
L'inconstante aussitôt à leurs désirs échappe.
La Fontaine. Fabl. VIII, 12.

6. — *Invido.* Héb. : « l'homme de mauvais œil », XXII, 9; Mat. VI, 23, l'homme envieux et avare. LXX : ἀνδρὶ βασκάνῳ, le fascinateur.

7. — *Similitudinem.* Héb. : « quoniam quemadmodum cogitat in anima sua, ita est. » שער, *shahar,* d'après Delitzsch, signifie conjecturer, évaluer, présumer. La Vulgate a exprimé ces divers sens en plusieurs mots, qui font de sa traduction une paraphrase. L'hébreu veut dire : tel qu'il pense en son âme, tels que sont les sentiments de son cœur, telle est la réalité; mais il ne faut point le juger sur la feinte générosité qu'il manifeste. D'autres prennent le verbe dans le sens qu'il a en arabe : « horret, » ce qui ne change point le sens général : de même qu'il déteste en son

8. Tu rejetteras les mets que tu auras mangés, et tu en seras pour tes beaux discours.

9. Ne parle point aux oreilles des insensés, car ils mépriseront l'enseignement de tes discours.

10. Ne touche point aux bornes des petits, et n'empiéte point sur le champ des orphelins,

11. Car leur proche est puissant, et c'est lui qui prendra en main leur cause contre toi.

12. Que ton cœur s'applique à la doctrine, et tes oreilles aux paroles de la science.

13. Ne ménage point la correction à l'enfant, car si tu le frappes de la verge, il ne mourra point.

14. Frappe-le de la verge, et tu sauveras son âme de l'enfer.

15. Mon fils, si ton esprit devient sage, mon cœur se réjouira avec toi,

8. Cibos quos comederas, evomes; et perdes pulchros sermones tuos.

9. In auribus insipientium ne loquaris; quia despicient doctrinam eloquii tui.

10. Ne attingas parvulorum terminos, et agrum pupillorum ne introeas;

11. Propinquus enim illorum fortis est; et ipse judicabit contra te causam illorum.

12. Ingrediatur ad doctrinam cor tuum, et aures tuæ ad verba scientiæ.

13. Noli subtrahere a puero disciplinam; si enim percusseris eum virga, non morietur.

Supr. 13, 24; *Infr.* 29, 15; *Eccli.* 30, 1.

14. Tu virga percuties eum; et animam ejus de inferno liberabis.

15. Fili mi, si sapiens fuerit animus tuus, gaudebit tecum cor meum;

âme, ainsi est-il en réalité. Les différentes versions offrent, du reste, une grande variété de traductions pour ce verset; LXX : « car comme quelqu'un qui a avalé un cheveu, ainsi il mange et il boit. » Syr. : comme quelqu'un qui a avalé de la poix. Chald. : car de même que s'élève une porte, ainsi il s'élève dans son âme. Vulg. fait de cet hôte un grand discoureur parlant à tort et à travers. — *Comede et bibe.* Invitation et instances de convenance, démenties par l'avare au fond du cœur.

8. — Les aliments sordidement préparés par un homme si rapace vous soulèveront le cœur, et vos belles paroles, c'est-à-dire, les sentences et les énigmes qui auront défrayé la conversation pendant le festin, seront perdues. LXX : « Ne l'introduisez pas chez vous, et ne mangez pas votre bouchée avec lui, car il la vomira, et souillera vos beaux discours. » Les poètes n'ont pas manqué de faire la peinture de pareils festins :

> Quem nos sic fugimus ulti,
> Ut nihil omnino gustaremus, velut illis
> Canidia afflasset, pejor serpentibus Afris.
> Hor. Sat. VIII, 93.

Comme il n'y a rien à gagner en la compagnie des méchants, il ne reste donc qu'à les fuir.

9. — IX, 8; Eccli., XXII, 7, Matt., VII, 6.

10. — *Parvulorum.* Héb. : « les limites antiques, » XXII, 28. — *Introeas,* n'entrez point dedans, avec une pensée de rapine.

11. — *Propinquus.* גאל, *goel,* le vengeur, que Vulg. appelle le proche, parce que c'était le proche parent qui devait poursuivre les droits ou la vengeance d'un membre lésé de la famille. Num. XXXV, 12, 19, 21. Dieu lui-même est le *goel* des faibles : LXX : ὁ γὰρ λυτρούμενος αὐτοὺς κύριος. Job., XIX, 25. Jér., L, 34.

12. — *Ingrediatur.* Héb. : « adhibe ad disciplinam cor tuum. » Avertissement adressé à tous les âges, en vue des conseils qui vont suivre.

13. — *Non morietur,* de la mort de l'âme, XXII, 15. Le sens qui ferait de la mort une suite de la correction : « il n'en mourra point, » n'est pas admissible à raison du contexte. « Quia falsa pietate superatus ferire Heli delinquentes filios noluit, apud districtum judicem semetipsum cum filiis crudeli damnatione percussit. » S. Greg. Past. II, 6.

14. — *De inferno,* du sheol. Ce verset répète le précédent, à cause de l'importance du conseil donné.

15. — *Cor meum.* Héb. : « se réjouira mon cœur, oui, moi-même, » pléonasme comme XXII, 19, indiquant la grande part de bonheur que prendra le père, à la vue de la sagesse de son fils.

16. Et exultabunt renes mei cum ocuta fuerint rectum labia tua.

17. Non æmuletur cor tuum pec-:atores; sed in timore Domini esto :ota die;

18. Quia habebis spem in novis-:imo, et præstolatio tua non aufe-:etur.

Infr. 24, 1.

19. Audi, fili mi, et esto sapiens; et dirige in via animum tuum.

20. Noli esse in conviviis potato-rum; nec in comessationibus eo-rum qui carnes ad vescendum con-ferunt;

21. Quia vacantes potibus et dau-tes symbola consumentur; et ves-tietur pannis dormitatio.

16. Et mes entrailles tressailleront quand tes lèvres profèreront des paroles de vérité.

17. Que ton cœur n'imite point les pécheurs; mais sois sans cesse pénétré de la crainte du Seigneur

18. Car tu auras l'espérance au dernier moment, et ton attente ne sera pas trompée.

19. Ecoute, mon fils, sois sage, et mène ton âme dans le droit chemin.

20. Ne te mêle point au festin des buveurs, ni aux repas de ceux qui mettent en commun les viandes dont ils se nourriront;

21. Car ceux qui passent le temps à boire et à faire des réunions se ruineront, et la somnolence aura des haillons pour vêtements.

---

16. — *Renes mei,* c'est-à-dire, mon cœur, le siége des affections, Job., XIX, 27; Ps., XV, 7. LXX : et tes lèvres s'appliqueront à mes lèvres pour les discours, si elles sont droites.

17. — *Non æmuletur.* Avoir du zèle pour quelque chose, s'y appliquer. — *Sed in timore.* En hébreu, ce second membre dépend du même verbe : « non æmuletur... sed timorem Domini tota die. » III, 34; Ps., XXXVI, 1.

18. — Héb. : « quia profecto erit, אחרית, *acharit,* posterius, » un avenir. אם, *im,* dans l'hébreu, n'est point conditionnel, mais affirmatif. Cet avenir, c'est l'autre vie où se réalisera l'espérance du juste. C'est de cet avenir que Pascal parle avec tant d'énergie : « Il n'y a rien de plus réel que cela, ni de plus terrible. Faisons tant que nous voudrons les braves, voilà la fin qui attend la plus belle vie du monde. C'est en vain qu'ils détournent leur pensée de cette éternité qui les attend, comme s'ils pouvaient l'anéantir en n'y pensant point : elle subsiste malgré eux, elle s'avance. » Pensées. 2e P. II. Ce qui fait trembler l'impie anime au contraire l'espérance du juste. Ps., XXXVI, 37. Cette pensée fait le fond du touchant petit traité de S. Cyprien, De Mortalitate : « Regnum Dei, fratres dilectissimi, esse cœpit in proximo. Præmium vitæ et gaudium salutis æternæ, et perpetua securitas, et possessio paradisi nuper amissa, mundo transeunte, jam veniunt... Ejus est enim mortem timere, qui ad Christum nolit ire. Ejus est ad Christum nolle ire, qui se non credat cum Christo incipere regnare. » II. LXX entendent cet avenir de la vie présente : « car si tu es fidèle à ces choses, tu auras de la postérité, et ton espérance ne s'anéantira pas. » En hébreu, le verset est un nouveau témoignage de la foi des Juifs à la vie future; les hébraïsants, en entendant ainsi le mot *acharit,* ne lui donnent qu'une acception habituelle dans la Sainte Ecriture. Jer., XXIX, 11; XXXI, 17.

19. — *Audi.* Héb. : « audi, tu. » Formule attirant l'attention.

20. — La traduction de la Vulgate fait allusion à l'usage des anciens qui, dans les grands banquets, apportaient chacun leurs mets. S. Paul rappelle cette manière de faire, I Cor., XI, 21. Héb. : Ne sois pas parmi les buveurs de vin, ni parmi ceux « qui prodigi sunt carnis sibi, » לבו, *lamo,* ou selon d'autres : « carnis suæ, » ils livrent leur propre corps à la débauche; mais cette dernière traduction est à abandonner, comme ne répondant pas à l'expression : buveurs de vin, qui précède. Ce verset fait songer aux épithètes de φάγος καὶ οἰνοπότης, adressées à Notre-Seigneur par ses ennemis, Mat. XI, 19. LXX : ne sois pas buveur de vin, ne fréquente pas les assemblées et les trafics de viandes.

21. — Héb. : « le buveur et le gourmand deviendront pauvres, et la somnolence habille de haillons. » L'intempérance ne conduit pas moins sûrement à l'indigence que la paresse : ces deux vices ont même résultat. — *Dantes symbola.* Héb. : « le gourmand, le mangeur de viandes, » et non le libertin πορνοκόπος,

22 Ecoute le père qui t'a donné la vie, et ne méprise point ta mère dans sa vieillesse.

23. Achète la vérité, et ne revends point la sagesse, la doctrine et l'intelligence.

24. Le père du juste tressaille de bonheur, et celui qui a donné le jour à un sage met sa joie en lui.

25. Sois la joie de ton père et de ta mère, et l'allégresse de celle qui t'a engendré.

26. Mon fils, donne-moi ton cœur, et que tes yeux ne se détournent point de mes voies.

27. La courtisane est une fosse profonde, et l'étrangère un puits étroit.

28. Elle dresse des embûches sur le chemin comme un voleur, et fait périr ceux qu'elle ne voit point sur leurs gardes.

22. Audi patrem tuum qui genuit te; et ne contemnas cum senuerit mater tua.

23. Veritatem eme, et noli vendere sapientiam, et doctrinam, et intelligentiam.

24. Exultat gaudio pater justi; qui sapientem genuit, lætabitur in eo.

25. Gaudeat pater tuus, et mater tua, et exultet quæ genuit te.

26. Præbe, fili mi, cor tuum mihi; et oculi tui vias meas custodiant.

27. Fovea enim profunda est meretrix; et puteus angustus, aliena.

28. Insidiatur in via quasi latro, et quos incautos viderit, interficiet.

---

comme traduisent LXX, contrairement aux autres versions, et peu en harmonie avec le verset précédent.

22. — *Cum senuerit,* quand la vieillesse viendra avec son cortège d'infirmités. C'est pour l'enfant le moment de mieux comprendre que jamais la faveur que Dieu lui fait, en multipliant les années de sa mère.

23. — *Eme,* IV, 5-7 ; XVI, 16. — *Sapientiam.* Ces trois termes du second membre représentent les trois modes suivant lesquels l'âme possède la vérité : *chocmah,* la sagesse, possession de la vérité dans sa plus large acception, *mousar,* la discipline, possession de la vérité morale, *binah,* le discernement, possession de la vérité pratique. Acheter la vérité, c'est prendre tous les moyens pour l'acquérir ; ne point vendre, c'est ne sacrifier la sagesse à aucun intérêt d'ordre inférieur.

24. — *Exultat,* kéri : *gil iagil,* « exultans exultabit. » LXX ont corrigé le chétib fautif *gil iagil* en *gaddel igaddel,* καλῶς ἐκτρέφει, un père juste élève bien (son enfant).

25. — *Gaudeat,* X, 1 ; XV, 20.

26. — *Præbe.* C'est la sagesse personnifiée qui parle à son disciple. Le cœur désigne ici plus que l'intelligence, c'est l'âme dans son acception la plus élevée. — *Custodiant.* תִּרְצֹנָה, *tritsonah,* « benevole accipiant, » in eis delectentur, XVI, 7. Le kéri *titsornah,* que suivent LXX et Vulg. n'a aucune raison pour être préféré au chétib.

27. — *Fovea,* XXII, 14. — *Angustus.* Un puits, une citerne dont l'ouverture est si étroite, qu'il suffit d'une pierre pour la fermer ; il suit de là que quand on y était tombé, on ne pouvait s'en tirer sans le secours d'autrui. Ces comparaisons font comprendre combien il est difficile de se tirer du vice, quand on a eu le malheur d'y être entraîné. Le plus sûr moyen de salut est indiqué au verset précédent; c'est celui que, dans une courageuse lettre, Bossuet rappelle à Louis XIV, victime lui-même de la passion dont il est ici question : « Vous ne pouvez être véritablement converti, si vous ne travaillez à ôter de votre cœur non-seulement le péché, mais la cause qui vous y porte... Ainsi jamais votre cœur ne sera paisiblement à Dieu, tant que cet amour violent qui vous a si longtemps séparé de lui y régnera. Cependant, sire, c'est ce cœur que Dieu demande; votre majesté a vu les termes avec lesquels il nous commande de le lui donner tout entier... Il n'y a point de plus juste sujet de pleurer que de sentir qu'on a engagé à la créature un cœur que Dieu veut avoir. Qu'il est malaisé de se retirer d'un si malheureux et si funeste engagement ! » Lett. 45.

28. — *Insidiatur,* VII, 21-27. Jer. III, 2. — *Interficiet.* תּוֹסִיף, *tosiph,* ne signifie point détruire, comme ont traduit Vulg. et les versions grecques : le verbe *iasaph* veut dire augmenter, multiplier ; on a donc en hébreu :

29. Cui væ? cujus patri væ? cui rixa? cui sine causa vuluera? cui uffusio oculorum?

30. Nonne his qui commorantur in vino, et student calicibus epotandis.

31. Ne intuearis vinum quando flavescit, cum splenduerit in vitro color ejus; ingreditur blande,

32. Sed in novissimo mordebit ut coluber, et sicut regulus venena diffundet.

29. A qui : malheur! au père de qui : malheur! à qui les disputes? à qui les abîmes? à qui les blessures sans sujet? à qui l'obscurcissement des yeux?

30. N'est-ce pas à ceux qui sont toujours dans le vin, et ne rêvent qu'à vider les coupes.

31. Ne regarde pas comme le vin se dore, et comme sa couleur brille dans la coupe; il pénètre agréablement,

32. Mais à la fin, il mord comme un serpent et répand son venin comme un basilic.

« et elle multipliera les prévaricateurs parmi les hommes. » LXX : c'est un tonneau brisé que la demeure étrangère, et un puits étroit que le puits étranger; il (le pervers) périra promptement, et tout pervers sera enlevé.

29. — *Cujus patri*, Héb. : *lemi oï*, *lemi aboï*. Venet : τίνι αἰ, τίνι φεῦ. Vulg. a décomposé en deux le mot *aboï*, qui est une interjection ἅπ. λεγ. synonyme de la précédente, et ne veut pas dire : cujus patri væ. LXX : τίνι οὐαί, τίνι θόρυβος. — *Foveæ*, שיח, *sciach*, « les plaintes », LXX : κρίσεις. Vulg. a lu : *shouach*, fosse. — *Vulnera*. « Una die bibunt multorum dierum labores, de ebrietate ad arma consurgunt, calicibus tela succedunt, pro vino sanguis effunditur, et ipsum sanguinem vina fuderunt. » S. Ambr. de Elia et jejun. 12. — *Suffusio*, la rougeur, l'obscurcissement. Ce verset énumère les désordres qui suivent l'intempérance. Lucrèce décrit de même sorte les suites de cette passion :

> Consequitur gravitas membrorum, præpediuntur
> Crura vacillanti, tardescit lingua, madet mens,
> Nant oculi, clamor, singultus, jurgia gliscunt.
> De rer. nat. III, 478.

30. — *Student*, Héb. : « à ceux qui viennent chercher le *mesek*. » Le mesek est le vin mêlé de substances aromatiques, IX, 5. LXX : à ceux qui recherchent où l'on boit le vin.

31. *Quando flavescit*. Héb. : « rubescit », c'est en effet la couleur du vin du Liban. L'expression employée par la Vulgate se rapporte surtout au vin blanc, non pas inconnu, mais moins commun chez les Hébreux que le rouge, comme du reste aujourd'hui dans nos contrées. — *Cum splenduerit*. Héb. : « comme il donne son éclat, » עינו, *heinou*, son brillant. Le mot étant au singulier, il ne saurait s'entendre du vin qui a des yeux, c'est-à-dire qui perle ou qui pétille. — *In vitro*, כוס, *kis* pour כוס, *kous*, la coupe. *Kis* est l'outre où l'on conservait le vin, *kous* la coupe où on le buvait. Le verre, bien que connu des Phéniciens, n'était pas alors d'un usage très-répandu, surtout dans le service domestique; les coupes étaient de terre cuite ou de métal, et comme elles étaient très-évasées, il était facile de voir la couleur du vin sur le fond plus ou moins clair du vase. — *Ingreditur*, Héb. : « il descend par le droit chemin, » c'est-à-dire, avec facilité et et agrément pour le buveur. LXX : « ne vous enivrez point de vin, mais conversez dans de sages entretiens, ἐν περιπάτοις : car si vous jetez les yeux sur les coupes et les vases à boire, vous marcherez ensuite plus dépouillé qu'un pilon, γυμνότερος ὑπερου. » C'est le pilon qui servait à presser le raisin, et qui plongeant lui-même dans le vin, ne gardait rien pour lui, et loin de profiter, ne faisait que s'user.

32. — Le vin devient un poison par les excès de l'intempérance :

> Præcipue largo venas perfundere vino
> Respue, ne raptim vina venena fuant.
> S. Oriens. Commonit.

On remarquera que l'auteur de ces versets ne prescrit pas seulement de fuir le mal, ce qui serait illusoire, mais avant tout d'éviter les occasions, les compagnies, les lieux de débauche. Bossuet applique ce passage à l'ivresse des sens : « Ne vous laissez donc point enivrer aux charmes des sens : n'attendez pas que le vin, que la joie du monde vous renverse entièrement la raison. Dès que vous la goûtez, vous commencez à perdre le goût de la grâce, et vous êtes déjà tout troublé; une épaisse vapeur vous offusque les sens : elle est douce, il est vrai, mais c'est par là qu'elle est pernicieuse. Tout se brouille dans notre cerveau, et c'est hasard si nous ne tombons dans quelque étrange désordre.

33. Tes yeux verront les étrangères, et ton cœur tiendra des discours pervers.

34. Et tu seras comme un homme endormi au milieu de la mer, et un pilote assoupi, qui a laissé échapper le gouvernail.

35. Et tu diras : Ils m'ont frappé, mais je n'ai point souffert ; ils m'ont traîné, mais je ne l'ai point senti : quand m'éveillerai-je pour trouver encore du vin ?

33. Oculi tui videbunt extraneas, et cor tuum loquetur perversa.

34. Et eris sicut dormiens in medio mari, et quasi sopitus gubernator, amisso clavo ;

35. Et dices : Verberaverunt me, sed non dolui ; traxerunt me, et ego non sensi ; quando evigilabo, et rursus vina reperiam.

Fuyons, fuyons, dès que le vin commence à briller et à pétiller dans la coupe, etc. » Elév. XI, 4.

33. — *Extraneas*, זרות, *zarot*. Quand ce mot désigne les courtisanes, remarque Delitzsch, il est déterminé à ce sens par le contexte ou le parallélisme ; or ici, *zarot* a pour correspondant *tahphoucot*, des choses perverses, et par conséquent, il doit se traduire par : « extranea, » des choses étranges. Ce sens restreint, sans doute, traduit suffisamment le texte, mais le mot *zarot*, pour désigner les femmes impudiques, est si souvent employé dans le livre des Proverbes en ses différentes parties, qu'aucune version ancienne n'a hésité à le prendre dans le sens qu'adopte la Vulgate. Quant au parallélisme, il manque dans bien des versets du chapitre, de sorte qu'on ne peut s'en servir pour fixer le sens d'un mot. Enfin, il est clair que les versets, depuis 29, présentent une gradation dans la pensée ; or, voir des choses étranges semble bien insignifiant à la suite de ℣. 32, tandis que l'incontinence est une conséquence grave de l'intempérance. — *Loquetur*. La vue des étrangères suscite des paroles coupables en celui que l'ivresse prive de sa raison. « Discite, o viri, qui alienam permolere quærit uxorem, cujus serpentis sibi adsciscere cupiat contubernium, cui etiam comparandus ipse serpenti sit... Festinat ad viperam, quæ venenum suum resumit ut vipera, quæ fertur, peracto conjunctionis munere, venenum quod evomuerat rursus haurire ; adultera enim vipera est. Unde et Salomon ait, quod is qui fuerit temulentus, cum per vinum libido fervere consueverit, tanquam a colubri ictu extenditur, et tanquam a cornuta diffunditur illi venenum. Et ut scias quod de adultera dixit, adjecit : oculi tui cum viderint alienam, os tuum loquitur perversa ». S. Ambr. Hexam. V, 7.

34. — *In medio*. Héb. : « dans le cœur de la mer, » c'est-à-dire, au fond. — *Amisso clavo*, Héb. : « et comme celui qui dort à la tête du mât. » Ce mât, c'est la barre du gouvernail que tient le pilote. LXX : « comme un pilote dans une grande tempête. » L'intempérance est donc la cause du naufrage de l'âme. S. Jérôme emploie la même métaphore en un semblable sujet : « Et hoc ego, non integris rate vel mercibus, nec quasi ignarus fluctuum præmoneo, sed quasi nuper naufragio ejectus in littus, doctus nauta timida navigaturis voce denuncio. In illo æstu Carybdis luxuria salutem vorat. Ibi ore virgineo, ad pudicitiæ perpetranda naufragia, Scylla ceu renidens libido blanditur... Nolite credere, nolite esse securi. Licet in modum stagni lusum æquor arrideat, licet vix summa ingentis elementi spiritu terga crispentur, magnos hic campus montes habet. Intus inclusum est periculum, intus est hostis. Expedite rudentes, vela suspendite : crucis antenna figatur in frontibus : tranquillitas ista tempestas est. » Ep., 1 ad Heliod.

35. — *Et dices*, n'est que dans LXX. — *Traxerunt*, Heb. : « ils m'ont broyé. » L'homme adonné à la passion a le vague sentiment du châtiment, mais n'en peut avoir l'intelligence. — *Vina reperiam*. Heb. : « je continuerai à le chercher encore, (le vin) ». C'est la première pensée de l'ivrogne à son réveil :

> ... Je porte à manger
> A ceux qu'enclôt la tombe noire.
> Le mari repart, sans songer :
> Tu ne leur portes point à boire ?
> La Fontaine. Fabl. III, 7.

« Voluptatibus itaque se immergunt, quibus in consuetudinem adductis carere non possunt. Et ob hoc miserrimi sunt, quod eo pervenerunt, ut illis quæ supervacua fuerant, facta sint necessaria. Serviunt itaque voluptatibus suis, non fruuntur... et desinit esse remedio locus, ubi quæ fuerant vitia, mores sunt ». Senec. Ep., 30.

CHAPITRE XXIV

Fuite des méchants (℣℣. 1-2). — Avantages de la sagesse (℣℣. 3-6). — L'insensé (℣℣. 7-9). — La lâcheté (℣. 10). — Miséricorde envers le prochain (℣℣. 11-12). — Douceur de la sagesse, et certitude de ses espérances (℣℣. 13-14). — Respect pour le juste dans ses tribulations dont il se relève, tandis que la chute du méchant est éternelle (℣℣. 15-16). — Ne pas se réjouir du mal (℣℣. 17-18). — Ne point porter envie aux impies, car ils n'ont pas les espérances de l'autre vie (℣℣. 19-20). — Craindre Dieu et le roi (℣℣. 21-22). — De l'impartialité (℣℣. 23-25). — La réponse amicale (℣. 16). — Travail nécessaire avant d'établir une maison (℣. 27). — Se garder du faux témoignage (℣. 28). — Et de la vengeance (℣. 29). — Parabole sur le champ du paresseux (℣℣. 30-34.

1. Ne æmuleris viros malos, nec desideres esse cum eis;

Supr. 23, 17.

2. Quia rapinas meditatur mens eorum, et fraudes labia eorum loquuntur.

3. Sapientia ædificabitur domus, et prudentia roborabitur.

4. In doctrina replebuntur cellaria, universa substantia prætiosa et pulcherrima.

5. Vir sapiens, fortis est; et vir doctus, robustus et validus.

6. Quia cum dispositione initur bellum; et erit salus ubi multa consilia sunt.

7. Excelsa stulto sapientia, in porta non aperiet os suum.

1. Ne porte pas envie aux méchants, et n'aie point le désir d'être avec eux,

2. Car leur cœur ne médite que rapines, et leurs lèvres ne profèrent que tromperies.

3. C'est par la sagesse qu'une maison s'élève, et par la prudence qu'elle s'affermit.

4. Grâce à l'instruction, les celliers se rempliront de tout ce qu'il y a de plus précieux et de plus beau.

5. L'homme sage est fort, et l'homme savant est robuste et puissant.

6. Car c'est par la prudence qu'on peut entreprendre une guerre, et le salut sera là où abonderont les conseils.

7. La sagesse est au-dessus de l'insensé, et il n'ouvrira pas la bouche à la porte de la ville.

4° Fuite des méchants et des insensés, XXIV, 1-22.

CHAP. XXIV. — 1. — *Malos*, Héb. : « les hommes de méchanceté ». Recommandation plusieurs fois répétée, à cause de son importance, III, 31 ; XXIII, 17.

2. — *Rapinas*, Héb. : « la violence ». — *Fraudes*, Hébr. : « la peine », l'ennui causé aux autres, XV. 28. Ces deux premiers versets sont comme la conclusion de XIII, 29-35.

3. — *Ædificabitur*, Cfr. XIV, 1, où le même effet est attribué à la sagesse de l'épouse. Luc. XIV, 30.

4. — *Cellaria*, I, 13 ; III, 10. La sagesse est la cause de l'abondance matérielle et de la richesse spirituelle.

5. — *Fortis*, בעוז, *bahouz*, « en force », plein de force. LXX, Syr. et Chald. ont lu, מעוז, *mehouz*, plus que le fort, κρείσσων σοφὸς ἰσχυροῦ. C'est le : « cedant arma togæ », de Cicéron. — *Robustus et validus*. Héb. : « rend forte sa puissance », c'est-à-dire, montre une grande puissance. Am. II, 14.

6. — Répétition de XI, 14 ; XX, 18. — *Multa*, LXX lisent *beleb* au lieu de *berob* : le secours est dans la prudence du cœur

7. — *Excelsa sapientia*, רמות חכמות, *romot chocmot*. Les deux mots sont au pluriel, et il semblerait étonnant de traduire : « excelsæ sapientiæ ». S. Jérôme a reculé devant ce pluriel. D'après Delitzsch, il faut entendre par *ramot* non-seulement les choses

8. Celui qui pense à mal faire mérite le nom d'insensé.

9. La pensée de l'insensé, c'est le péché, et le médisant est l'abomination des hommes.

10. Si tu t'abats sans courage au jour de l'affliction, ta force s'affaiblira.

11. Délivre ceux qu'on mène à la mort, et ne te lasse pas de sauver ceux qu'on a traînés à la perdition.

12. Si tu dis : Les forces me manquent ; celui qui voit le fond des

8. Qui cogitat mala facere, stultus vocabitur.

9. Cogitatio stulti peccatum est, et abominatio hominum detractor.

10. Si desperaveris lassus in die angustiæ, imminuetur fortitudo tua.

11. Erue eos qui ducuntur ad mortem; et qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses.

Ps. 81, 4.

12. Si dixeris : Vires non suppetunt, qui inspector est cordis, ipse

---

élevées, mais aussi les choses précieuses, et en particulier, les coraux, les perles, et certains articles de bijouterie étrangère, comme Job. XXVIII. 18. *Chormot* est au pluriel collectif, pour désigner les différents aspects de la sagesse, comparée à des pierres de prix. Le sens est alors : « la sagesse est pour le sot comme des pierres précieuses » ; il l'estime à cause de ses avantages extérieurs, il aime même à en revêtir les dehors, mais il ne saurait la faire pénétrer dans son cœur, de sorte qu'il est incapable de proférer une seule parole. Si on prend le mot dans le sens de la Vulgate, il faut supposer que l'élévation est excessive par rapport à l'insensé. — *In porta ;* XXII. 22. où ont lieu les débats judiciaires. LXX : la sagesse et la bonne pensée sont aux portes des sages ; les sages ne se déclament pas de la bouche du Seigneur, mais ils raisonnent dans les assemblées.

8. — *Stultus,* Héb. : « un homme d'intrigues ». LXX : la mort va au-devant des ignorants.

9. — *Cogitatio,* le dessein, l'entreprise du sot, c'est le péché, non que toutes ses pensées et toutes ses œuvres soient coupables, mais parce que, en vertu de sa sottise et du penchant naturel au mal, son esprit tend ordinairement du côté du péché. — *Detractor,* Héb. : le moqueur.

10. — Héb. : « tu t'es montré lâche au jour de l'angoisse, et ainsi ta force est petite ». La diminution des forces n'est pas la conséquence, mais la cause de la lâcheté. — *Imminuetur,* צר, *tsar,* « angusta (est) fortitudo tua » ; c'est le présent et non le futur qu'il faut sous-entendre. LXX : 9, « l'insensé mourra dans ses péchés, et l'impureté souillera l'homme pervers ; 10, jusqu'à ce qu'il soit anéanti au jour mauvais, au jour de la tribulation. » — Dans ces versets et plusieurs autres de ce chapitre, LXX ont suivi un texte tout différent de celui que nous avons aujourd'hui, et auquel la Vulgate reste fidèle.

11. — *Ducuntur,* לקחים, *lekouchim,* ceux qui sont portés, traînés. — *Qui trahuntur,* Héb. : « ceux qui s'approchent du péril ». « Qui enim non repellit a socio injuriam, si potest, tam est in vitio quam ille qui facit. » S. Ambr. de Offic. I, 36. — *Ne cesses,* אם תחשוך, *im tachsçok,* « utinam retineas, serves ! » *Im* n'a pas ici le sens prohibitif de la Vulgate, ni le sens conditionnel que d'autres lui ont donné, mais le sens optatif, comme Ps., CXXXVIII, 19. « C'est le plus beau sacrifice que l'on puisse offrir au Père de tous les vivants, que de lui sauver un de ses enfants, si ce n'est qu'il soit de ceux dont la vie est la mort des autres, ou par sa cruauté, ou par ses exemples. » Boss. Polit. VIII. 7. La mort du corps n'est du reste pas la seule à laquelle il faille arracher le prochain : « Erue eos qui ab hæreticis decipiuntur, rectam fidem prædicando; libera bonorum operum exempla monstrando, eos qui a male viventibus catholicis trahuntur ad interitum. » Beda. S. François Xavier eût voulu entraîner à sa suite ceux qui ne se préoccupaient guère d'arracher les infidèles à la perdition : « Il me vient souvent en pensée de parcourir les universités de l'Europe, principalement celle de Paris, et de crier de toutes mes forces à ceux qui ont plus de savoir que de charité : Ah! combien d'âmes perdent le ciel et tombent dans les enfers par votre faute! » Lett. I. 5.

12. — *Vires* Vaine excuse : « omnia possum in eo qui me confortat. » Philip. IV, 13. Héb. : « nous ne savons point cela. » Vulg. a remplacé le « non scimus, » par le « non possumus. » D'autres traduisent le pronom זה, *zeh* au masculin : nous ne connaissons point celui-là. LXX : οὐκ οἶδα τοῦτον : c'est le : « non novi hominem » de S. Pierre, Mat. XXVI, 72. — *Qui inspector est.* Heb. :

ntelligit, et servatorem animæ tuæ
ihil fallit, reddetque homini juxta
pera sua.

13. Comede, fili mi, mel, quia bo-
um est, et favum dulcissimum gut-
uri tuo.

14. Sic et doctrina sapientiæ ani-
næ tuæ; quam cum inveneris, ha-
ebis in novissimis spem, et spes
ua non peribit.

15. Ne insidieris, et quæras im-
pietatem in domo justi, neque vas-
es requiem ejus.

16. Septies enim cadet justus, et
resurget; impii autem corruent in
malum.

cœurs sait discerner, le gardien de ton âme ne peut être trompé, et il rendra à chacun selon ses œuvres.

13. Mon fils, mange le miel, car il est bon, et son rayon est très-doux à ta bouche.

14. Pareille est pour ton âme la doctrine de la sagesse; quand tu l'auras trouvée, tu auras l'espérance de l'avenir, et cette espérance ne sera pas déçue.

15. Ne dresse point d'embûches au juste, ne cherche point l'impiété dans sa maison et ne trouble point son repos.

16. Car le juste tombera sept fois et se relèvera, mais les impies seront précipités dans le malheur.

« est-ce que celui qui pèse les cœurs comprendra, et celui qui fait attention à ton âme saura, et rendra à l'homme selon ses œuvres? » L'excuse de l'ignorance n'est donc pas acceptable non plus, puisque Dieu a donné à chacun la charge de son prochain, Eccli. XVII, 12, et jugera un jour sur l'accomplissement de ce devoir. Ce proverbe nous rappelle que le vrai motif de la charité envers le prochain ne se tire pas du prochain, mais de Dieu lui-même. Sans doute, la charité effective, recommandée par le verset précédent, a ses limites marquées par notre impuissance et les circonstances extérieures, mais dans tous les cas, la charité affective n'en reste pas moins un devoir impérieux, à l'abri de toute excuse : « In reliquis operibus bonis, potest aliquis qualemcumque excusationem prætendere : ad habendam vero dilectionem nullus se poterit excusare... Non enim ibi aut pedes laborant currendo, aures audiendo, aut manus operando laxantur, ut nos per ipsam excusationem liberare conemur. » S. Hier. 1 in Matt. v

13. — *Mel*, pour les Hébreux, le type de tout ce qui est doux et agréable. Ps., XVIII, 11.

14. — *Sic et doctrina*, Ps., CXVIII, 103. « Mel sapientia est, primatum dulcedinis tenens in escis cordis. » S. Aug., in Ps., LXXX. Héb. : « sache que la sagesse sera la même chose pour ton âme. » — *In novissimis* XXIII, 18, en l'avenir, en l'autre vie. L'espérance n'existera pas seulement à la dernière heure, mais dès que la sagesse aura été trouvée.

15. — *Ne insidieris*. Héb. : « ne menace point, ô impie, la demeure du juste, et ne dévaste point sa couche. » — *Ne quæras impietatem*. L'impie décore volontiers ses rapines d'une apparence de justice et de religion, et il aime à se donner pour l'exécuteur des vengeances divines : « Venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo. » Joan., XVI, 2. Le méchant est parfois le fléau de Dieu, ce qui ne l'exempte nullement du châtiment dû à ses crimes. LXX : n'approchez point l'impie du pâturage du juste, et ne vous laissez pas entraîner à la bonne chère.

16. — *Septies*. « Pro universo (septenarius) sæpe ponitur, sicuti est : Septiens cadet justus et resurget, id est : quotiescumque ceciderit, non peribit : quod non de iniquitatibus, sed de tribulationibus ad humilitatem perducentibus intelligi voluit. » S. Aug., Civ. Dei, XI, 31. — *Cadet*, יפול, *iphol*, « cadet, incidet in calamitatem », mais le verbe *napal* n'implique aucunement le sens de chute morale, de péché. Ps., XXXIII, 19, Job., V, 19. Le second membre du verset confirme l'interprétation de S. Augustin : le juste tombe et se relève toujours, ses tribulations sont passagères, et ne durent pas plus que la vie; l'impie, au contraire, ne tombe pas, mais se précipite dans un malheur irrémédiable. Toutefois, ce texte, surtout pris à part, est souvent entendu du péché. « Si cadit, quomodo justus? si justus, quomodo cadit? Sed justi vocabulum non amittit, qui per pœnitentiam semper resurgit : et non solum septies, sed septuagesies septies delinquenti, si convertatur ad pœnitentiam, peccata donantur. » S. Hier. Ep. ad Rustic. Quelques manuscrits portent : « Septies in die cadet

17. Si ton ennemi tombe, ne te réjouis pas, et qu'à sa ruine, ton cœur ne soit pas dans la joie,

18. De peur qu'à cette vue, le Seigneur ne soit mécontent, et ne retire de lui sa colère.

19. Ne rivalise pas avec les méchants, et n'imite pas les impies.

20. Car les méchants n'ont point l'espérance de l'avenir, et le flambeau des impies s'éteindra.

21. Mon fils, crains le Seigneur et le roi, et n'aie point de commerce avec les médisants;

22. Car la perdition fondra sur eux tout d'un coup, et qui peut connaître la ruine qui menace les uns et les autres?

17. Cum ceciderit inimicus tuus, ne gaudeas, et in ruina ejus ne exultet cor tuum;

18. Ne forte videat Dominus, et displiceat ei, et auferat ab eo iram suam.

19. Ne contendas cum pessimis, nec æmuleris impios:

20. Quoniam non habent futurorum spem mali, et lucerna impiorum extinguetur.

21. Time Dominum, fili mi, et regem; et cum detractoribus non commiscearis;

22. Quoniam repente consurget perditio eorum; et ruinam utriusque quis novit?

---

justus »; cette leçon adoptée par quelques anciens, S. Greg., VI in I Reg., XV, Cassian. Collat., XXII, 13, a passé dans les écrits de bon nombre de mystiques modernes. Mais les mots : « in die », ne sont dans aucun texte ancien, et ne paraissent être qu'une réminiscence de : « Septies in die laudem dixi tibi. » Ps., CXVIII, 164. Ces chutes du juste sont les fautes vénielles, celles qui ne l'empêchent point d'être juste.

17. — *Ne gaudeas.* L'amour des ennemis est un précepte du Seigneur, même dans l'Ancien Testament. Levit, XIX 18. C'est le pharisaïsme qui avait inventé le : « odio habebis inimicum tuum. » Matt., V, 43.

18. — *Ne auferat*, de peur qu'il n'enlève sa colère pour la transférer sur celui qui se réjouit : « Ne forte Dominus superbiam tuam, quæ illi absque dubio displicet, hoc ordine dejiciens, humiliet, ut te cadente in peccatum, ille resipiscens sanetur. » Beda. Les rôles alors seraient changés : « Multos enim amat Deus pro exiguo tempore, quos odit in æternitate, et contra, multos odit pro tempore, quos amat in æternitate. » Lessius. Perf. div. VI, 23. A Dieu appartient le soin de la vengeance; quant à l'homme, au chrétien surtout, il doit se venger en aimant : « Hoc enim faciens, carbones ignis congeres super caput ejus. » Rom., XII, 20, et infra, XXV, 22.

19. — *Ne contendas.* Ps., XXXVI, 1. En hébreu, le verset s'applique au scandale que cause la prospérité de l'impie : « ne vous enflammez point à cause des méchants, et n'ayez point de scandale au sujet des impies. » LXX : ne te réjouis point au sujet des méchants, et n'invite pas les pécheurs.

20. — *Futurorum*, אחרית, *acharit*, comme XXIII, 18, XXIV, 14. Il n'y aura point pour eux d'avenir; ils auront non pas l'anéantissement, mais la mort éternelle, ce qui est tout différent de l'avenir qu'ils espèrent. — *Lucerna*, XII, 9, XX, 20, XXI, 4. Job., XVIII, 5. « Desperata die dominus adveniet eumque a bonis quæ spoponderat dividet, portionemque ejus cum hypocritis in pœnæ æternitate constituet. » S. Hilar. in Matt., XXVI.

21. — *Dominum et regem.* On ne peut pas craindre Dieu, sans craindre le roi, représentant de son autorité temporelle. Eccle. VIII, 2, X, 20; I Pet., II, 17. — *Detractoribus*, שונים, *shonim*, « se mutantes», inconstantes, dissidentes, altercatores, rebelles, ceux qui sont en révolte contre toute autorité.

22. — *Eorum, utriusque.* La perte et la ruine qui viennent de Dieu et du roi, et préférablement, la perte et la ruine du révolté contre Dieu, et du rebelle au roi S. Jérôme prend le mot détracteur dans le sens ordinaire, ce qui nécessite une autre explication : « Repente veniet perditio eorum, et ruinam utriusque quis novit? Tam videlicet ejus qui detrahit, quam illius qui accommodat aurem detrahenti. » Ep. ad Nep. 6. LXX intercalent ici un long passage : « Car soudain, ils se vengeront des impies, et qui connaîtra les supplices de l'un et de l'autre? Le fils qui gardera la parole, sera à l'abri de la perdition (XXIX, 27) mais en la recevant, il la reçoit (la parole) Que rien de faux ne soit dit par la bouche du roi : la langue du roi est un glaive, et non une langue de chair. Quiconque sera livré, sera broyé; car si sa colère s'enflamme, elle consume les hommes avec leurs nerfs, elle dévore les os des hommes,

23. Hæc quoque sapientibus : Cognoscere personam in judicio non est bonum.

Lev. 19, 15 ; *Deut.* 1, 17 *et* 16, 19 ; *Eccl.* 42, 1.

24. Qui dicunt impio : Justus es, maledicent eis populi, et detestabuntur eos tribus.

25. Qui arguunt eum laudabuntur ; et super ipsos veniet benedictio.

26. Labia deosculabitur, qui recta verba respondet.

27. Præpara foris opus tuum, et diligenter exerce agrum tuum ; ut postea ædifices domum tuam.

28. Ne sis testis frustra contra proximum tuum, nec lactes quemquam labiis tuis.

29. Ne dicas : Quomodo fecit mihi, sic faciam ei ; reddam unicuique secundum opus suum.

Supr. 20. 22.

23. Ce qui suit vient aussi des sages. — Il n'est pas bon dans le jugement d'être partial en faveur de quelqu'un.

24. Ceux qui disent à l'impie : tu es juste, seront maudits des peuples et détestés des nations.

25. Ceux qui le condamnent seront loués, et la bénédiction descendra sur eux.

26. Une réponse franche est comme un baiser sur les lèvres.

27. Prépare ton ouvrage au dehors, et remue avec soin ton champ, afin d'élever ensuite ta maison.

28. Ne témoigne pas témérairement contre ton prochain, et ne séduis personne par tes paroles.

29. Ne dis point : Ce qu'il m'a fait, je le lui ferai ; je rendrai à chacun ce qu'il mérite.

---

et brûle comme la flamme, au point de les rendre impropres même à la nourriture des aiglons. »

Seconde collection, XXIV, 23-34.

1° Recommandations sur les rapports avec le prochain, ℣. 23-29.

23. — *Sapientibus,* לחכמים, *lechacamim,* avec le *lamed auctoris,* qui se trouve si souvent en tête des psaumes, et que Vulg. traduit tantôt par le génitif, tantôt par le datif. Ces paroles indiquent le commencement d'une nouvelle collection de proverbes, qui se terminera du reste avec le chapitre. Voir Introduction. LXX : je dis aussi ces choses à vous, sages. — *Cognoscere.* XVIII, 5. Courte sentence développée dans les deux versets suivants.

24. — Ici, « vox populi, vox Dei, » car Dieu maudit aussi cette conduite, XVII, 15. « Quanta autem justitia sit, ex hoc intelligi potest, quod nec locis, nec personis, nec temporibus excipitur, quæ etiam hostibus reservatur. » S. Ambr. de Offic. I, 19.

25. — *Arguunt.* Heb. : « à ceux qui le punissent, sera le bien. » — *Benedictio.* Heb. : « la bénédiction du bien », c'est-à-dire, se traduisant par la prospérité, le bonheur.

26. — *Deosculabitur.* doit se prendre au présent. Baiser sur les lèvres était une marque d'affection familière aux anciens ; une réponse bonne et franche est comparable à ce baiser. Cfr. II Reg., XV, 15.

27. — *Domum tuam.* On ne peut entreprendre de construction sans s'assurer par le travail les ressources nécessaires. Luc. XIV, 28. Le mot maison désigne aussi la famille, comme XIV, 1 ; Ex. I, 21 ; Deut. XXV, 9 ; Ruth, IV, 11. Le proverbe signifie alors qu'avant de devenir chef de famille, il faut avoir donné des preuves de son activité. Luc. XVI, 10, 11. Il fait aussi allusion à la coutume des Hébreux, chez qui la dot était apportée par l'époux, et non par l'épouse. Avant donc de songer au mariage, il fallait travailler pour amasser quelque bien. Les auteurs spirituels appliquent ce verset à la vie active dans laquelle il faut donner ses preuves avant de s'élever à la vie contemplative. LXX : dispose tes œuvres pour le dehors et prépare ton champ, et viens après moi, puis tu édifieras ta maison.

28. — *Frustra,* sans cause légitime, par la calomnie ou la médisance, III, 30. — *Nec lactes.* Héb. : « et voudrais-tu tromper par tes lèvres ? » Ps. LXXVII, 36.

29. — *Sic faciam.* La loi du talion, applicable par la justice légale, Lévit. XXI, 24 ; XXIV, 19, ne saurait l'être dans les rapports individuels des hommes entre eux, XX, 22. La loi de la miséricorde et du pardon, obligatoire pour les Juifs, est encore plus impérieuse pour les chrétiens. Matt. V, 44. « Le

30. J'ai passé par le champ du paresseux, et par la vigne de l'insensé.

31. Et voici que les orties remplissaient tout, les épines couvraient le sol, et la muraille de pierres était renversée.

32. A cette vue, j'ai réfléchi en moi-même, et j'ai tiré la leçon de cet exemple.

33. Tu veux donc dormir un peu, sommeiller un peu, croiser un peu les mains pour te reposer ;

34. Et voici que fondra sur toi l'indigence comme un courrier, et la mendicité comme un homme armé.

30. Per agrum hominis pigri transivi, et per vineam viri stulti;

31. Et ecce totum repleverant urticæ, et operuerant superficiem ejus spinæ, et maceria lapidum destructa erat.

32. Quod cum vidissem, posui in corde meo, et exemplo didici disciplinam.

33. Parum, inquam, dormies, modicum dormitabis, pauxillum manus conseres, ut quiescas ;

34. Et veniet tibi quasi cursor egestas, et mendicitas quasi vir armatus.

---

précepte du pardon des injures est le grand précepte de la morale chrétienne, comme la rédemption est le grand mystère de la foi. Toute la morale philosophique est radicalement impuissante, je ne dis pas à procurer l'accomplissement de ce devoir, mais seulement à prouver que c'est un devoir. » Gerbet. Dogm. génér. 7.

2° La paresse et ses suites funestes. ℣℣. 30-34.

30. — Ces cinq derniers versets sont une parabole sur le paresseux, analogue à celles qu'on trouve, Job. v, 3; Ps. XXXVI, 35; Is. v. 1. — *Agrum, vineam*, les deux travaux qui occupent le commun des hommes, et demandent des soins continuels.

31. — *Repleverant*. Héb. : « totus excreverat in carduos. » Le champ lui-même avait employé sa fertilité naturelle à produire de mauvaises herbes, image de l'âme que remplit le vice quand la vertu est absente. — *Urticæ, kimshonim*, les mauvaises herbes en général, orties, chardons, etc. — *Operuerant*. Héb. : « sa surface était couverte d'épines. » — *Maceria lapidum*, le mur de pierres dont on entourait les champs et les vignes. Tous ces traits se retrouvent dans la parabole d'Isaïe, v, 2-6 ; Ps. LXXIX, 13, 14.

32. — Héb. : « à cette vue, j'ai fixé mon attention, je vis cela, et je reçus l'avertissement. » La leçon est celle que formule énergiquement S. Paul : « Si quis non vult operari, nec manducet. » LXX font de cette parabole une application morale : « l'homme insensé est comme un champ, et l'homme qui manque de sens est comme une vigne ; si vous l'abandonnez, il deviendra aride, il se couvrira tout entier de ronces, et sera désert, et ses amas de pierres seront démolis. Ensuite, je me suis repenti, et j'ai vu qu'il fallait recevoir l'instruction. » De ce dernier verset des LXX, S. Cyrille, Catech 2, et S. Jérôme, in Ezech. XLIII, infèrent que Salomon fit pénitence de son idolâtrie. Deux raisons infirment quelque peu cette supposition : d'abord, c'est que ce verset n'est point tel dans l'hébreu, ni dans son texte actuel, ni dans celui que représente la Vulgate ; ensuite, ce repentir et cette réflexion s'appliquent bien plus naturellement au spectateur du paresseux, et servent de morale à la parabole. S Bernard s'exprime ainsi à la suite de ce verset : « Audis sapientem irridentem stultum, quod bona naturæ et dona gratiæ, quæ forte per lavacrum regenerationis acceperat, tanquam illam quam plantavit Deus et non homo, primam suam vineam, in non vineam negligendo redegit. Denique non potest vinea esse, ubi vita non est... Bona vinea justi, imo bona vinea justus, cui virtus vitis, cui actio palmes, cui vinum testimonium conscientiæ, cui lingua torcular expressionis... Sapiens erit sollicitus servare vineam suam, non minus quam excolere. » In cantic. 63.

34. — Ces deux versets reproduisent VI, 10, 11.

CHAPITRE XXV

tre de la collection (℣. 1). — Dieu et le roi ; devoirs et grandeur des princes (℣℣. 2-5). A chacun la place qui lui convient (℣℣. 6-7). — Manière de se comporter avec ses amis (℣℣. 8-10). — Images emblématiques de la parole dite à propos, de la réprimande bien écoutée, du messager fidèle, et du glorieux sans parole (℣℣. 11-14). — Patience et douceur (℣. 15). — De la modération en toutes choses (℣℣. 16-17). — Infidélité à l'amitié (℣℣. 18-19). — Joie intempestive et tristesse (℣. 20). — Amour des ennemis, (℣℣. 21-22). — Comment s'opposer à la médisance (℣. 23). — La femme querelleuse (℣. 24). — Comparaisons sur la bonne nouvelle, la chute du juste, la curiosité sacrilége, l'intempérance de langue (℣℣. 25-28).

1. Hæ quoque parabolæ Salomonis quas transtulerunt viri Ezechiæ regis Juda.

2. Gloria Dei est celare verbum, et gloria regum investigare sermonem.

3. Cœlum sursum, et terra deorsum et cor regum inscrutabile.

1. Les paraboles qui suivent sont aussi de Salomon; elles ont été transcrites par les hommes d'Ezéchias, roi de Juda.

2. La gloire de Dieu est de cacher son œuvre, et la gloire des rois est de réfléchir à la leur.

3. La hauteur du ciel, la profondeur de la terre et le cœur du roi sont insondables.

COLLECTION D'ÉZÉCHIAS

A VRAIE SAGESSE PROPOSÉE COMME LE PLUS GRAND BIEN DES ROIS ET DES SUJETS, XXV-XXIX.

Les rois et les sujets sont exhortés à la crainte de Dieu et à la justice, XXV.

CHAP. XXV. — 1. — *Hæ quoque.* Ce verset est le titre d'une collection de proverbes, faite postérieurement à Salomon et aux collections précédentes. — *Transtulerunt,* העתיקו, *hehetikou,* rassembler, transcrire d'un livre dans un autre, LXX : ἐξεγράψαντο, ou même d'une langue dans une autre. Cette collection comprend un choix de proverbes de toutes sortes, comme disent LXX : παιδεῖαι Σαλωμῶντος αἱ ἀδιάκριτοι, recueillis dans les œuvres écrites de ce roi, III Reg., IV, 32, ou dans les annales de son règne, ou même conservés en partie par la tradition orale. Cette dernière source tout fois est moins probable, à cause du long espace de temps, 249 ans, qui sépare la mort de Salomon du règne d'Ezéchias, monté sur le trône en 726. Nous avons vu dans l'Introduction comment périrent ou furent supprimés les ouvrages profanes du roi Salomon. A ces écrits disparus auraient été empruntés les extraits qui composent la présente collection. Cfr. Anast. Nicœn. in Script. — *Viri Ezechiæ.* LXX : οἱ φίλοι Ἐζεκίου, probablement le scribe Sobna et l'historiographe Joahe, dont il est parlé IV Reg., XVIII, 18, peut-être même le prophète Isaïe ou, sous sa direction, quelques membres du collége des prophètes.

2. — *Verbum, sermonem,* Héb. : *dabar,* rem. — *Celare.* Le secret et le mystère, dans les œuvres de Dieu, ne sont pas le but de l'action divine, mais la conséquence des perfections de l'agent. Aussi pour nous, tout ce qui touche à Dieu est-il mystérieux, lui-même est un Dieu caché, Is., XLV, 16, et sa conduite échappe aux investigations de notre faible intelligence. Rom., XI, 33; Deut., XXIX, 29. — *Investigare.* Le roi doit chercher la chose, non l'action divine, pour l'intelligence de laquelle il n'a point reçu de privilége, mais son action à lui, pour laquelle il doit demander à Dieu aide et lumière, comme fit Salomon. III Reg., III, 9. LXX : la gloire du roi honore les choses.

3. — *Inscrutabile,* se rapporte aux trois sujets. Le cœur de chaque homme est impénétrable, Ps., LXIII, 7; Jer., XVII, 9; à plus forte raison en est-il de même du cœur du roi, où se pressent tant de pensées, de désirs et de projets suscités par la puissance souveraine. Un chevalier romain, Terentius, se servit de cette même pensée, pour se défendre devant Tibère de son amitié pour Séjan, le

4. Qu'on ôte la rouille de l'argent, et l'on aura un vase très-pur.
5. Qu'on ôte l'impiété de devant le roi, et son trône s'affermira par la justice.
6. Ne fais point le superbe devant le roi, et ne te mets point au rang des grands.
7. Car il vaut mieux qu'on te dise: Monte ici, plutôt que d'être humilié devant le prince.
8. Ce qu'ont vu tes yeux, ne le révèle pas précipitamment dans une discussion, de peur qu'ensuite tu ne trouves plus de remède au déshonneur que tu auras infligé à ton ami.
9. Traite ton affaire avec ton ami, et ne révèle point le secret à un étranger,

4. Aufer rubiginem de argento, et egredietur vas purissimum.
5. Aufer impietatem de vultu regis, et firmabitur justitia thronus ejus.
6. Ne gloriosus appareas coram rege, et in loco magnorum ne steteris.
7. Melius est enim ut dicatur tibi: Ascende huc, quam ut humilieris coram principe.
8. Quæ viderunt oculi tui, ne proferas in jurgio cito: ne postea emendare non possis, cum dehonestaveris amicum tuum.
9. Causam tuam tracta cum amico tuo, et secretum extraneo ne reveles:

---

favori disgracié : « Spectamus porro quæ coram habentur, cui ex te opes, honores, quis plurima juvandi nocendive potentia... Abditos principis sensus, et si quid occultius parat, exquirere, illicitum, anceps; nec ideo assequare. » Tacit. Annal. VI, 8. LXX : « le ciel est haut, la terre profonde et le cœur du roi irrépréhensible, ἀνεξέλεγκτος, » c'est-à-dire, personne n'a autorité pour le reprendre, par conséquent, il est pratiquement à l'abri de tout reproche humain.

4. — *Rubiginem*. Héb. : « les scories » qui accompagnent l'argent quand on l'extrait des mines. — *Vas purissimum*. Héb. : « il en sortira un vase, pour l'artisan, » c'est-à-dire qu'avec cet argent purifié il pourra faire un vase de prix. La Vulgate suppose un simple nettoyage de l'argent pour lui rendre son éclat. LXX : « frappe l'argent de mauvais aloi, et il deviendra absolument pur. » Cette version fait allusion au laminage de l'argent par le marteau, en usage chez les Egyptiens.

5. — *Impietatem*. Héb. : « l'impie. » Il est ainsi comparé à la scorie, qui s'est attachée à l'argent, et le rend impropre à tout usage. Cfr. la même comparaison : Is., I, 25; Jer., VI, 29, 30; Mal., III, 3. — *Firmabitur*, XVI, 12.

6. — *Gloriosus*, תתהדר, *tithaddar*, ne te fais point grand, superbe, μὴ ἀλαζονεύου. — *Ne steteris*, LXX : ὑψώθασο.

> Crede mihi, bene qui latuit, bene vixit, et intra
> Fortunam debet quisque manere suam.
> Ovid. III, Trist. Eleg. 4.

7. — *Coram principe*. Héb. : ajoute : « quam viderunt oculi tui, » ce prince que tu as vu, que tu as reconnu, devant qui tu as fait le fier, dont peut-être tu as usurpé la place, et qui à présent va être le témoin de ton humiliation. Vulg. rapporte au verset suivant ces derniers mots de l'hébreu; LXX en font une proposition distincte : « ce qu'ont vu tes yeux, dis-le. » La leçon contenue dans ces versets ne se grava pas très-profondément dans l'esprit des Juifs; Notre-Seigneur se vit un jour obligé de la rappeler à ses contemporains en termes presque identiques. Luc., XIV, 8-11. Les SS. PP. généralisent cette recommandation et l'appliquent surtout à la recherche ambitieuse des honneurs du sacerdoce : « Sacrum quippe officium non solum non diligit omnino, sed nescit, qui ad culmen regiminis anhelans in occulta meditatione cogitationis, cæterorum subjectione pascitur, laude propria lætatur, ad honorem cor elevat, rerum affluentium abundantia exsultat. » S. Greg. Past. I, 8.

8. — Héb. : « ne eas ad litem festinanter, ne... quid facies in fine ejus, cum tibi exprobraverit socius tuus? » Il faut sous-entendre un mot au milieu du verset : de peur que (tu ne saches) que faire, etc. Le פֶּן, *phen*, renferme en effet sous forme elliptique l'idée d'une crainte, d'un embarras à venir. Inutile de supposer comme Zœckler et plusieurs autres, une interpellation directe : de peur que (l'on ne te dise) : que feras-tu à la fin? Vulg. a lu au lieu de תֵּצֵא, *tetseh*, « exeas, » l'hiphil *totseh*, « exire facias, » proferas, et a suppléé le sens elliptique du verset en rapportant la honte non au plaideur inconsidéré, mais à l'ami diffamé.

9. — *Cum amico*; ce précepte est renou-

10. Ne forte insultet tibi cum audierit, et exprobrare non cesset.
Gratia et amicitia liberant : quas tibi serva, ne exprobrabilis fias.

11. Mala aurea in lectis argenteis, qui loquitur verbum in tempore suo.

12. Inauris aurea, et margaritum fulgens, qui arguit sapientem, et audiem obedientem.

13. Sicut frigus nivis in die messis, ita legatus fidelis ei, qui misit

10. De peur que, l'ayant entendu, il ne t'insulte, et ne cesse plus de te faire des reproches. La bonté et l'amitié rendent libre. conserve-les, de peur d'être en butte au mépris.

11. La parole dite à propos est comme des pommes d'or sur des lits d'argent.

12. La réprimande faite à celui qui est sage et qui écoute docilement, est comme un pendant d'oreille avec une perle brillante.

13. L'ambassadeur fidèle est pour celui qui l'a envoyé comme la fraî-

---

élé par Notre-Seigneur, Matt. XVIII, 15. — *Extraneo,* au génitif en hébreu : ne pas faire intervenir les affaires d'un tiers dans la querelle.

10. — *Ne forte.* Héb. : « de peur que celui qui l'entend ne te le reproche, et que ta honte ne se retire point. » Celui qui entend n'est pas seulement l'ami avec qui l'on a querelle, mais quiconque apprendra cette trahison du secret d'autrui. LXX traduisent ainsi ces trois versets : « 8, ne te précipite pas dans la lutte promptement, afin de n'avoir pas à t'en repentir ensuite ; si ton ami t'a outragé, 9, éloigne-toi en arrière, ne le méprise point, 10, de peur que ton ami ne t'outrage, que ta querelle et ton inimitié ne s'en aillent point, mais qu'elles durent jusqu'à ta mort. »

Gratia. Ce verset manque à l'hébreu, et provient des LXX. — *Liberant,* donnent la liberté d'âme, tandis que la haine et la vengeance sont une pesante captivité. LXX ajoutent : et gardent tes voies εὐσυναλλάκτως, dans la conciliation.

11. — *In lectis.* Vulg. a lu *mishcob,* lit. Le texte porte *maskiot,* des ornements, des ciselures en argent à travers lesquelles l'or apparaît. LXX : ἐν ὁρμίσκῳ σαρδίου, sur un collier de cornaline, pierre précieuse qu'on trouvait à Sardes, en Lydie. — *Mala aurea,* Ces mots peuvent se prendre dans les deux sens propre ou figuré. Ce sont des fruits dorés par le soleil, comme ceux dont parle Virgile :

Aurea mala decem misi. Eglog. III, 71.

celui en particulier qui reproduit le plus exactement la couleur de l'or, l'orange, « pomum aurantii » ; ces fruits, servis dans des corbeilles d'argent à claires voies, pouvaient produire un gracieux effet. Ou bien ces pommes d'or sont de simples boules de métal, servant à rehausser des ouvrages en argent. Ces ornementations où l'or se mêlait à l'argent, étaient en grande estime chez les Hébreux au temps de Salomon, Cant. I, 11. — *In tempore suo,* אפניו, *ophenaiv,* du verbe *aphan,* tourner, d'où *ophan,* roue. La métaphore du cercle est familière pour désigner le temps. Cfr. περίοδος, annus, annulus, etc. Le temps ici du reste n'est point pris comme un simple point de la durée, mais il est entouré de ses circonstances, comme le cercle de sa circonférence, c'est le temps propice, le temps que les circonstances rendent favorable. Aq. Théod. ἐπὶ ἁρμόζουσιν αὐτῷ, « la parole dite dans les circonstances qui s'harmonisent avec elle. » Symm. traduit comme Vulg. LXX ont simplement : οὕτως εἰπεῖν λόγον. Ewald tient à traduire le mot par « roues » à cause du duel, *ophenaiv.* Grammaticalement, cette forme peut s'entendre aussi au pluriel, et en tous cas, on ne comprend guère ce que peut être une parole sur ses deux roues.

12. — *Inauris,* נזם, *nezem,* XI, 22, signifiant ici pendant d'oreille, à cause du contexte. — *Margarita,* חלי, *cheli,* un petit ornement d'or fin, de pierre précieuse ou de perle, suspendu à la boucle d'oreille : le tout réuni forme un ensemble gracieux. — *Sapientem,* en hébreu, au nominatif : « ainsi le sage qui reprend une oreille attentive. » LXX : σοφὸς λόγος. Orner les oreilles de pendants et de perles, est une métaphore habituelle à l'arabe pour dire : faire entendre de sages discours.

13. — *Frigus nivis.* Non point de la neige qui tombe au temps de la moisson, ce qui serait une véritable calamité, mais de celle qui couronne le sommet des montagnes du Liban et de l'Hermon. Les anciens se servaient de neige pour rafraîchir les boissons; Xénophon, Memor. 2, I, 30, et Pline, Hist. nat. XIX, 4, font mention de cet usage. Hitzig cite un curieux passage du Gesta Dei per Francos, ainsi conçu : « Nix frigidissima a monte Libano defertur, ut vino commixta,

cheur de la neige au temps de la moisson : il donne le repos à son âme.

14. Des nuées et du vent, sans pluie qui suive, tel est l'homme qui se vante, et n'accomplit point ses promesses.

15. La patience fléchit le prince, et la langue douce brise ce qui est dur.

16. Tu as trouvé du miel, n'en mange que ce qui te suffit, de peur que la satiété ne provoque le vomissement.

17. Retire ton pied de la maison de ton prochain, de peur que la satiété que tu lui causeras ne se tourne en haine.

18. C'est un trait, un glaive et une flèche aigüe, que le faux témoignage porté contre le prochain.

eum, animam ipsius requiescere facit.

Infr. 26, 6.

14. Nubes, et ventus, et pluviæ non sequentes, vir gloriosus, et promissa non complens.

15. Patientia leuictur princeps, et lingua mollis confringet duritiam.

Sup. 15, 1.

16. Mel invenisti, comede quod sufficit tibi, ne forte satiatus evomas illud.

17. Subtrahe pedem tuum de domo proximi tui, nequando satiatus oderit te.

18. Jaculum, et gladius, et sagitta acuta, homo qui loquitur contra proximum suum falsum testimonium.

---

tanquam glaciem ipsum frigidum reddat. » Au temps de Salomon, on avait certainement trouvé le moyen de transporter jusqu'à Jérusalem la neige des montagnes. — *Legatus.* XIII, 17. — *Requiescere facit.* Héb. : revocat, recreat.

14. — *Promissa non complens.* Héb. : « un homme qui se glorifie de présents trompeurs », ce qui doit s'entendre, comme a fait la Vulgate, non de présents reçus, mais de présents promis. En Orient, la nuée qui passe sans donner de pluie, est la cause d'une amère déception. S. Jude appelle les faux docteurs : « nubes sine aqua, » 12 ; et S. Pierre : « Fontes sine aqua, et nebulæ turbinibus exagitatæ », II P t. II, 17. Proverbe arabe : « le savant qui n'agit pas est comme une nuée sans pluie. »

15. — *Princeps.* Héb. : « le juge ». Luc. XVIII, 4, 5. — *Duritiem*, Héb. : « l'os », ce qu'il y a de plus dur dans l'homme. Cfr. le « Gutta cavat lapidem » des Latins. LXX rapportent le premier membre au prince lui-même : « dans la longanimité est la prospérité pour les rois. »

16. — Le miel représente ce qui est agréable ; il faut en user modérément et à propos, comme fit Samson, Judic., XIV, 8, et non comme Jonathas, I Reg., XIV, 26 ; car le miel, comme toutes les joies dont il est le symbole, rassasie bientôt : κόρον ἔχει καὶ μέλι, dit Pindare, Nem., VII, 52. « Merito non omni, sed immoderato mellis hujus edulio prohibemur... Hac ergo parcitate servata, mellis hujus moderata comestio non nocebit. Si quid vero amplius est, a malo est, et in perniciem convertetur. » S. Bern. Parv. Serm. XLVII. La même remarque s'applique à tous les biens temporels, et même aux biens spirituels différents de la pure possession de Dieu lui-même, les joies, les consolations, etc.

17. — *Subtrahe*, Héb. : « fac rarum », LXX : σπάνιον. C'est une application pratique du proverbe précédent. « Rara juvant... » dit avec raison Martial. S. Jérôme rappelle ce conseil à Népotien, comme une des règles fondamentales de la vie cléricale « Consolatores potius nos in mæroribus suis, quam convivas in prosperis noverint. Facile contemnitur clericus, qui sæpe vocatus ad prandium, ire non recusat. Nunquam petentes, raro accipiamus rogati. Beatius est enim magis dare quam accipere. Nescio quo enim modo etiam ipse, qui deprecatur ut tribuat, cum acceperis, viliorem te judicat, et mirum in modum, si eum rogantem contempseris, plus te posterius veneratur. » Ep. ad Nep., 15, 16.

16. — *Jaculum*, מִפְצִץ, *mephitz*, le marteau, la massue, ῥόπαλον, dont on se servait dans le combat. — *Acuta*, terminée par une pointe, ordinairement de fer, d'où la traduction de S. Ambr., « sagitta ferrata. » — *Falsum.* « Non testimonium reprehendit, dictum in amicum, sed falsum testimonium. Quid enim si Dei causa, quid si patriæ cogatur

19. Dens putridus, et pes lassus, qui sperat super infideli in die angustiæ,

20. Et amittit pallium in die frigoris.
Acetum in nitro, qui cantat carmina cordi pessimo.

Sicut tinea vestimento, et vermis ligno : ita tristitia viri nocet cordi.

21. Si esurierit inimicus tuus, ciba illum : si sitierit, da ei aquam bibere :

Rom. 12, 20.

22. Prunas enim congregabis su-

19. Compter sur un homme sans foi pour le jour de l'affliction, c'est se fier à une dent pourrie et à un pied fatigué ;

20. C'est perdre son manteau au jour du froid.
Les cantiques chantés devant un cœur ulcéré, sont comme du vinaigre versé sur le nitre.
La tristesse nuit au cœur de l'homme comme la teigne au vêtement, et le ver au bois.

21. Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger, s'il a soif, donne-lui de l'eau à boire ;

22. Car ainsi tu amasseras des

---

aliquis dicere testimonium? Numquid præponderare debet amicitia religioni, præponderare caritati civium? In his tamen ipsis rebus requirenda est veritas testimonii ». S. Ambr. de Off. III, 22. On comprend que le faux témoignage porté contre le prochain, l'ami, ait plus de malice encore que quand il atteint l'étranger ; c'est pourquoi, dit Jansénius, la Sainte Ecriture le compare au marteau qui brise la tête, au glaive qui tranche le cou, et à la flèche qui perce le cœur.

19. — *Putridus*, Héb. : « brisée. » — *Lassus*, Héb. : « vacillant. » La dent brisée et le pied tremblant ne peuvent plus rendre les services sur lesquels on croit pouvoir compter. — *Qui sperat*, Héb. : « la confiance dans l'infidèle au jour de la nécessité. » מבטח בוגד, *mibtach boged*. Non la confiance de l'infidèle, mais dans l'infidèle, comme l'exige le contexte. LXX : « la voie du méchant et le pied de l'impie périra au jour mauvais. » Ὁδὸς κακοῦ est manifestement une faute de copiste pour ὁδοὺς κακοῦ.

20. — *Et amittit*. Ce premier membre, que Vulg. relie au verset précédent, appartient à celui-ci. מועדה, *mahadeh*, « transire faciens, removens ; » ôter son manteau quand il fait froid est un acte déraisonnable. — *In nitro*. נתר, *nater*. Pour nous le nitre est un azotate de potasse, connu sous le nom de salpêtre. Les anciens appelaient ainsi l'alcali minéral, ou potasse, qui se dissout dans l'eau ; en versant dessus un acide, comme le vinaigre, on en faisait un corps neutre, et sans usage utile. Ils donnaient aussi ce nom à une sorte d'argile dont les Orientaux se servent pour savonner et fabriquer divers ustensiles. Quand on verse du vinaigre sur cette substance, remarque Plumptre, l'effervescence qui se produit aussitôt est l'image de l'irritation que cause le chant de joie à l'âme en proie à la tristesse. A la suite des LXX, Schultens et plusieurs autres commentateurs prennent le mot *nater* dans le sens arabe de blessure : « comme du vinaigre sur une blessure, ἕλκει. » Ce sens serait plus clair et plus frappant que le précédent, s'il avait en sa faveur quelqu'autre version ancienne, et surtout l'usage de la langue hébraïque, où *nater* ne signifie point blessure. — *Cordi pessimo*. לב־רע, *leb-rah*, « le cœur mauvais », c'est-à-dire, triste. Mauvais a ici le même sens que le mot *malitia*, pris pour afflictio, Matt. VI, 34.

— *Sicut tinea*, n'est que dans les LXX. La tristesse ronge le cœur, le rend incapable de tout bien, et par là fait l'affaire du démon. XVI, 22. « Hanc ergo perniciosissimam passionem ita de nobis expellere poterimus, si mentem nostram spiritali meditatione jugiter occupatam futuri spe, et contemplatione repromissæ beatitudinis erigamus. » Cassian. de Spir. trist. IX, 13.

21. — Ce verset est une nouvelle preuve contre le pharisaïsme, qui faisait une loi traditionnelle de la haine contre les ennemis.

22. — Ces deux versets sont reproduits par S. Paul, Rom., XII, 20. Accumuler des charbons sur la tête, est une expression métaphorique, se rapportant à une des pratiques de la médecine antique dans le traitement de certaines affections. Cette locution a été entendue de deux manières différentes. S. Chrys., Théodoret, Theophylact., voient là une image des châtiments divins, comme Ps., X, 7 ; CXXXIX, 11 : « cadent super eos carbones. » Amasser les bienfaits sur la tête du méchant, c'est multiplier pour lui les occasions de haine et d'ingratitude, et, par conséquent,

charbons sur sa tête, et le Seigneur te le rendra.

23. Le vent du nord dissipe la pluie, et le visage attristé, la langue médisante.

24. Mieux vaut demeurer en un coin du toit, qu'habiter une même maison avec une femme querelleuse.

25. La bonne nouvelle venue d'une terre lointaine est comme une eau fraîche à celui qui est altéré.

26. Le juste qui tombe sous les yeux de l'impie, est comme une fontaine troublée avec le pied, et une source corrompue.

per caput ejus, et Dominus reddet tibi.

23. Ventus aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem.

24. Melius est sedere in angulo domatis, quam cum muliere litigiosa, et in domo communi.

Supr. 21, 9.

25. Aqua frigida animæ sitienti, et nuntius bonus de terra longinqua.

26. Fons turbatus pede, et vena corrupta, justus cadens coram impio.

---

accroître son châtiment. Ce sens ne s'accorde guère avec le verset précédent : on ne conçoit pas qu'il soit conseillé de faire du bien au méchant, quand pour lui ce bien doit amener un plus grand mal. Aussi, la plupart des interprètes, à la suite de S. Augustin, entendent-ils le texte tout autrement : « Carbones ignis congeres... Nam cum pœnitentiam cœperit agere, sensus rationalis, hoc est caput ipsius, incipit caritatis igne succendi..., et spirituali calore de tua bonitate succensus, incipit toto corde diligere. » S. Aug. Serm. 163 de Temp. Cfr. de Doctrin. christ. III, 16. « Vous n'êtes pas obligé de rechercher celui qui vous a offensé : .. Mais allez néanmoins, faites ce que le Sauveur vous conseille, prévenez-le au bien, rendez-lui bien pour mal, jetez sur sa tête et sur son cœur un brasier ardent de témoignages de charité qui le brûle tout et le force de vous aimer. » S. Fr. de Sales, de l'Am. de Dieu. VIII, 9. Proverbe arabe : « Celui qui traite bien ses envieux, leur jette au visage des charbons enflammés. » — *Dominus reddet.* Is., LVIII, 8-12; Matt., XXV, 35.

23. — *Aquilo,* צפון, *tsaphon,* la région ténébreuse, le nord. — *Dissipat,* תהולל, *techolel,* « gignit, parturit. » En réalité, en Palestine, ce sont les vents ouest et sud-ouest qui amènent la pluie de la mer. S. Jérôme, témoin de ce fait météorologique, prend le verbe *chalal* dans un sens qui convienne à la réalité des choses; *chalal* signifie en effet : « solvere, dissolvere, initium facere. » Symmaque traduit aussi : διαλύει βροχήν; c'est l'interprétation de plusieurs docteurs juifs. Cependant, LXX, Aq., Chald. et la plupart des traducteurs anciens et modernes préfèrent l'autre sens : « le vent du nord produit la pluie. » Le *tsaphon* ne doit pas alors se prendre rigoureusement pour le nord, il peut marquer aussi le nord-ouest, comme son correspondant grec : ζόφος, la région ténébreuse, l'occident. — *Facies tristis,* Héb : « une langue secrète (Cfr. detrahentem secreto, Ps., c. 5), produit un visage sombre, » c'est-à-dire que celui qui apprend qu'on a médit de lui en secret, prend un visage irrité et sombre comme un temps couvert de nuages. La Vulg., pour rester en harmonie avec son premier sens, intervertit ici le sujet et le régime, comme d'ailleurs l'hébreu le permet. « Detractor, cum tristem faciem viderit audientis, imo ne audientis quidem, sed obturantis aures suas, illico conticescit, pallet vultus, hærent labia. » S. Hier. Ep. ad Rustic. LXX : le vent du nord amène les nuées, et la face impudente irrite la langue.

24. — Répétition de XXI, 9.

25. — *Et* n'est pas ici conjonctif, mais comparatif. Cfr. 13, XV, 30; Gen., XLV, 27; Jer., XVIII, 14. Cette terre lointaine, pour les saints, était le ciel, d'où ils attendaient la bonne nouvelle par excellence : celle de leur appel à l'éternelle possession de Dieu.

26. — Le juste est une source de vie pour ceux qui l'entourent, X, 11; si donc il chancelle devant le méchant, son exemple devient un scandale pernicieux. Le Seigneur en fait le reproche en termes identiques, aux pasteurs infidèles : « cum purissimam aquam biberetis, reliquam pedibus vestris turbabatis. » Ezech., XXXIV, 18. Quelques-uns ne veulent voir ici qu'une chute matérielle, l'adversité du juste en face de la prospérité du méchant, mais c'est précisément en pareil cas que le juste est une source pure et limpide, à cause de la constance et de la résignation que le malheur lui donne occasion de déployer. Le verset se rapporte donc à une chute morale.

27. Sicut qui mel multum comeit, non est ei bonum : sic qui scrutator est majestatis, opprimetur a loria.

Eccle. 3, 22.

28. Sicut urbs patens et absque ıurorum ambitu, ita qui non potest ı loquendo cohibere spiritum suum.

27. Celui qui mange beaucoup de miel ne s'en trouve pas bien; de même, celui qui veut sonder la divine majesté, sera accablé de sa gloire.

28. Celui qui n'est pas maître de son esprit en parlant, est comme une ville ouverte sans enceinte de murailles.

CHAPITRE XXVI

es insensés, conduite à tenir vis-à-vis d'eux, opinion qu'ils ont d'eux-mêmes (℣℣. 1-12). — Le paresseux (℣℣. 13-16). — De l'amour de la paix, et de ceux qui la combattent (℣℣. 17-22). — De l'hypocrisie qui cache la haine sous les apparences de l'amitié (℣℣. 23-28).

1. Quomodo nix in æstate, et

1. Comme la neige en été, et la

---

27. — *Qui mel multum comedit,* même ensée que ℣. 16, mais suivie d'une applicaion différente. — *Qui scrutator :* חקר כבדם כבו, *checher kebodam kabod.* Le mot *kab'od* eut signifier gloire et charge, « honos et nus. » Par la combinaison de ces deux sens, n a donné des trois mots hébreux toutes les xplications possibles. Schultens : « vestigatio ravitatis eorum, gravitas. » « Eorum » reésente la loi et la révélation divines. Roenmull., Zœckler, Fleischer : « explorare ravia grave est », ce qui frise la naïveté. itringa : « investigatio præstantiæ eorum st gloriosa. » Delitzsch lit *kebdim* au lieu de *ebodam*, et traduit avec Maurer : « la reherche des choses difficiles est un honneur. » ésénius lit : כבד מכבוד, *kabod mikabod*, en éplaçant arbitrairement le ם, et en ajouant un *nimium* par trop explicatif : « nimium tudium honoris est sine honore. » Enfin ulg. : « la recherche des choses glorieuses st une charge », oppressio. Les mots *a gloria* ont explétifs. En hébreu, *kabod* s'entend rdinairement de la gloire et de la majesté e Jehova. C'est pourquoi le sens de la Vulg. emble préférable aux autres : d'abord, il end bien l'hébreu quant à l'idée, et de plus est en harmonie avec le premier membre u verset : celui qui mange à l'excès le miel, ui pourtant est une bonne chose, s'en trouve nal; de même, celui qui veut rassasier outre nesure son intelligence des secrets divins, y rouvera sa ruine. « Celui qui sonde trop vant les secrets de la divine majesté, sera ccablé de sa gloire. La foi et l'humilité sont les seuls guides qu'il faut suivre... Combien ont trouvé leur perte dans la trop grande méditation des secrets de la prédestination et de la grâce! Il en faut savoir autant qu'il est nécessaire pour bien prier et s'humilier véritablement. » Bossuet, de la Concupisc. 8. « Prétendre voir dès ce monde ce que Dieu défend de regarder, c'est mériter d'être aveuglé... L'histoire ecclésiastique est pleine de la chute des curieux... Croyez simplement aujourd'hui : demain, les voiles tomberont, la grande vision apparaîtra, et le mystère aura disparu pour toujours. » Mgr Gay. Vie et Vert. chrét. vol. 1, p. 353.

28. — *Murorum.* II Par., XXXII; 5, II Esdr. II, 13. — *In loquendo*, deux mots qui ne sont que dans la Vulgate. Heb. : « cujus spiritui nulla cohibitio est. » Dans la Vulgate, ce verset s'applique à l'intempérance de paroles : « Quia enim murum silentii non habet, patet inimici jaculis civitas mentis, et cum se per verba extra semetipsam ejicit, apertam se adversario ostendit. Quam tanto ille sine labore superat, quanto et ipsa, quæ vincitur, contra semetipsam per multiloquium pugnat. » S. Greg., Past. III, 14.

Différentes recommandations.

1° Sur ceux qui ne méritent aucune estime, insensés, trompeurs, méchants, XXVI.

CHAP. XXVI. — 1. — *Nix.* LXX : δρόσος, « la rosée », ce qui est beaucoup moins exact, mais pouvait avoir sa raison d'être en Egypte. — *Pluvia in messe.* S. Jérôme atteste,

pluie durant la moisson, ainsi la gloire convient à l'insensé.

2. Comme l'oiseau qui s'envole d'un lieu à l'autre, et le passereau qui va où il veut, ainsi la malédiction prononcée sans sujet retombera sur quelqu'un.

3. Le fouet est pour le cheval, le frein pour l'âne et la verge pour le dos des insensés.

4. Ne réponds pas à l'insensé selon sa folie, de peur de lui devenir semblable.

5. Réponds à l'insensé selon sa folie, de peur qu'il ne s'imagine être sage.

6. C'est se rendre boiteux et boire

pluviæ in messe : sic indecens est stulto gloria.

2. Sicut avis ad alia transvolans, et passer quolibet vadens : sic maledictum frustra prolatum in quempiam superveniet.

3. Flagellum equo, et camus asino, et virga in dorso imprudentium.

Supr. 23, 13

4. Ne respondeas stulto juxta stultitiam suam, ne efficiaris ei similis.

5. Responde stulto juxta stultitiam suam, ne sibi sapiens esse videatur.

6. Claudus pedibus, et iniquita-

---

in Amos, IV, 7, que la pluie au temps de la moisson est une chose inouïe et réputée presque impossible en Palestine. Nous voyons qu'une pluie tombée à cette époque, est regardée par Samuel et ses compatriotes comme l'effet d'un miracle, I Reg., XII, 17. Il en est de même encore aujourd'hui. « Dans les années ordinaires, depuis la fin du printemps jusqu'en octobre ou novembre, il ne pleut jamais, et le ciel est presque toujours serein. » Robinson, Palest. II, 307. — *Stulto gloria*, 8, XIX, 10. LXX : de même il n'y a point d'honneur pour l'insensé.

2. — *Avis*, צִפּוֹר, *tsiphor*, le petit oiseau, le passereau. — *Passer*, דְּרוֹר, *deror*, l'hirondelle. Il b. : « comme le passereau en voltigeant, comme l'hirondelle en volant. » Le ל qui précède les deux verbes, n'exprime pas une destination, « ad volandum », mais un état. — *Frustra*, sans raison, à tort. — *Superveniet*, לֹא תָבֹא, *lo tabo*, « non veniet. » Ainsi ont traduit toutes les versions anciennes, sauf Vulg. qui suit le kéri, לוֹ תָבֹא, *lo tabo*, « ei veniet », sur celui qui l'a lancée, ✠. 27. Aben Esra dit qu'on a gardé les deux leçons pour appliquer la première à celui qui est maudit, « non veniet », l'autre à celui qui maudit, « ei veniet. » La leçon de l'hébreu s'accorde mieux avec ce qui précède : la malédiction illégitime n'atteint point son but, elle s'envole comme le passereau et l'hirondelle, et se perd en l'air.

3. — *Flagellum*. J. D. Michaelis trouve singulière l'attribution du frein à l'âne et du fouet au cheval. Cet étonnement aurait quelque fondement dans nos contrées; en Orient, l'un et l'autre conviennent à chaque animal; on fouette le cheval. Nah., III, 2, on met le frein à l'âne comme au cheval, Ps., XXXI, 9, ce qui n'empêche pas de le frapper, Num., XXII, 7. L'attribution est particularisée par une figure de langage appelée *parismus*, et déjà employée X, 1. — *Virga*, non moins nécessaire à l'insensé que le fouet et le frein aux animaux, X, 13; XIX, 29. LXX : ainsi la verge pour la race impie.

4 et 5. — Deux proverbes prescrivant tantôt de ne pas répondre, tantôt de répondre à l'insensé : « utrumque pro temporum et personarum diversitate concordat, dum et stultus contemnitur, quia non recipit sapientiam, et stulta superbia alia deculitur stultitia. » S. Hier. I in Ezech. Le Talmud dit que le ✠. 4, se rapporte aux choses de la terre, et le ✠. 5, aux questions religieuses. Dans ce dernier cas, la réponse est un devoir envers l'insensé et envers la vérité elle-même. La Midrasch dit, un peu naïvement, qu'il faut répondre quand on ne connaît pas l'insensé comme tel, mais qu'il faut se taire quand on sait la folie de son interlocuteur, car, dit un proverbe, un insensé fait plus de questions que dix sages ne peuvent faire de réponses. La suite de chaque verset indique assez clairement la conduite à tenir : se taire, si on a affaire à un homme incapable d'entendre raison, autrement on serait aussi déraisonnable que lui; répondre au contraire, quand la leçon peut être profitable en abaissant l'orgueil de l'insensé.

6. — *Claudus pedibus*. Vulg. a lu au passif le participe qui est à l'actif en hébreu, מִקְצֶה, *mekatseh*, « frangens, abscindens, » il se coupe les pieds. — *Iniquitatem*, חָמָס, *chamas*, la violence prise dans le sens passif, l'injure reçue, la honte. Confier un message

em bibens; qui mittit verba per
nuntium stultum.

Supr. 25, 13.

7. Quomodo pulchras frustra habet claudus tibias : sic indecens est in ore stultorum parabola.

8. Sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii : ita qui tribuit insipienti honorem.

l'iniquité, que d'envoyer un message par un insensé.

7. C'est bien inutilement que le boiteux a de belles jambes, de même une sage sentence est choquante dans la bouche de l'insensé.

8. Rendre honneur à un insensé, c'est mettre une pierre au monceau de Mercure.

---

mportant à un insensé, c'est se priver soi-même des moyens d'atteindre son but, comme si on se coupait les pieds, et se ménager la honte d'un insuccès. LXX : « celui-là produit la honte par ses propres voies, (sa conduite), qui envoie dire une chose par un messager insensé », ἐκ τῶν ὁδῶν est probablement fautif pour : ἐκ τῶν ποδῶν, que portent d'ailleurs d'autres textes grecs. S. Pierre Damien applique ce verset aux pasteurs qui confient à des indignes le ministère de la parole ; « Quibus nimirum verbis quid aliud videtur expressum, nisi ut carnaliter sapienti, ac per hoc stulto cuilibet, non commitatur prædicationis officium? » I Ep. 18.

7. — *Quomodo pulchras*, דליו שקים כיפסה, *daleiou shokaim mipischa*. Les anciennes versions regardent *daleiou* comme un impératif *piel* de *dalah*, enlever, lever. LXX : ἀφελοῦ, Venet. ἐπάρατε : « enlevez les jambes à un boiteux et les sentences à la bouche d'un sot, » elles sont aussi ridicules les unes que les autres. D'autres : apportez des jambes à un boiteux, il ne pourra s'en servir ; mais le verbe hébreu signifie « auferre, » non : « afferre. » Rosenm. fait de ce mot un substantif : « elevatio crurum, » « saltatio », la danse sied à un boiteux comme la parole sage à un insensé. Plusieurs en ont fait un adjectif : « les jambes du boiteux sont élevées inégalement, » et partant ridicules. Il vaut mieux voir dans ce mot un simple prétérit *cal* à la troisième pers. pluriel. Pour Gésénius, *daleiou* est la même chose que *dalou*, de *dalal*, d'où la traduction : « laxa pendent, vacillant. » Symm : ἐξέλιπον; Vatabl. : « exaruerunt, » sens qui pour le fond revient au premier, malgré la différence littérale : « les jambes vont mal au boiteux, elles pendent inutiles. » Vulg. paraphrase le verset dans ce sens. — *Parabola*, la sentence de sagesse, XVII, 7. « Tout l'esprit qui est u nde est inutile à celui qui n'en a point : il n'a nulles vues, et il est incapable de profiter de celles d'autrui. » La Bruyère, de l'Homme.

8. — *Qui mittit*, צרור, *tseror*, colligat. LXX : ἀποδεσμεύει. — *Acervum Mercurii*, מרגמה, *margemah*, (ἅπ. λεγ.) du verbe *ragam*, lapider, et jeter des pierres à la fronde. Sic Targ. Esth. v, 14, en parlant des pierres lancées par David contre Goliath. Ce mot signifie ici « fronde; » ainsi l'entendent LXX : σφενδόνῃ, Syr., Targ. les commentateurs juifs, Raschi, etc. et la plupart des modernes. On a donc en hébreu : « accorder l'honneur à un insensé, c'est lier une pierre dans une fronde. » La pierre liée dans la fronde ne peut partir, ni atteindre le but; l'honneur décerné à l'insensé n'atteint point non plus le sien. Quelques-uns traduisent : « la pierre mise dans la fronde, » au lieu de : liée; la pierre que lance la fronde est perdue de même, etc. On a aussi fait de cette pierre une pierre précieuse; mais ces deux dernières interprétations ne rendent pas le texte exactement. La traduction de S. Jérôme est l'écho des interprétations juives de son temps. *Margemah* pouvant aussi signifier un monceau de pierres, on a rapporté ce verset à un usage introduit en Palestine par la conquête romaine, mais connu des Juifs bien auparavant, et peut-être pratiqué d'une façon quelconque par leurs voisins idolâtres vers le temps de Salomon. Mercure était pour les païens le Dieu protecteur des voyageurs; sur les routes, on lui élevait des statues de loin en loin, comme nous dressons des croix dans nos pays chrétiens; ces statues, ἑρμαί, n'avaient ni bras ni jambes : « truncoque similimus Hermæ. » Juven., Sat. 8. Chaque voyageur qui passait jetait une pierre devant elles en l'honneur du dieu, ce qui donnait naissance à de véritables monceaux appelés ἕρμακες. La Midrash explique le verset dans le même sens que Vulg : « celui qui fait honneur à un insensé jette une pierre au monceau de Mercure, למרקולים, *lemercolis*. » On remarque du reste que les Juifs se moquaient de cette pratique idolâtrique, puisqu'ils en font le symbole d'une chose absurde. En français, nous disons dans le même sens : porter de l'eau à la rivière. Kimchi et quelques autres font venir *margemah* de *argaman*, pourpre : etymologie inadmissible.

9. La parole sage dans la bouche des insensés est comme une épine qui arrive dans la main d'un homme ivre.

10. Le jugement décide les procès, et celui qui impose silence à l'insensé apaise les colères.

11. L'insensé qui retombe dans sa folie est comme le chien qui retourne à son vomissement.

12. As-tu vu un homme qui se

9. Quomodo si spina nascatur in manu temulenti; sic parabola in ore stultorum.

10. Judicium determinat causas: et qui imponit stulto silentium, iras mitigat.

11. Sicut canis, qui revertitur ad vomitum suum, sic imprudens, qui iterat stultitiam suam.

II *Pet.* 2, 22.

12. Vidisti hominem sapientem

---

9. — *Nascatur,* עלה ביד, *halah beiad,* « ascendit in manum, » locution hébraïque pour signifier : se trouver, être dans la main. Vulg. prend *halah* dans le sens de croissance, mais l'épine qui naît dans la main est une métaphore peu naturelle. Le ℣. 7 comparait la parabole sur les lèvres de l'insensé à une chose inutile, ici, c'est une chose nuisible. L'homme ivre qui tient dans la main une épine; ou une branche d'épines, car le mot hébreu *chouach* a aussi ce sens, s'en sert pour faire du mal tant à lui-même qu'aux autres. — *Parabola, mashal,* LXX lisent : *moshel,* δουλεία : « les épines naissent dans la main de l'homme ivre, et la servitude dans la main des imprudents. »

10.—La concision de ce verset en hébreu a fait naître beaucoup d'interprétations, et « quot capita, tot sententiæ. » Nous avons d'abord : רב מחולל־כל, *rab mecholel col.* 1° *Rab,* magnus, le grand par excellence, Dieu : « magnus creavit (incipere fecit) omnia. » Jansen. Corn. Plumptre, etc. Le verbe *cholel* a cette acception, Ps. LXXXIX, 2. On aurait donc : « le grand a tout formé, et il prend à son service l'insensé et l'oisif, » ou : il donne le salaire à l'insensé et à l'oisif, c'est-à-dire, il les punira. Mais dans la langue de l'Ecriture, *rab* n'est jamais employé pour désigner le Seigneur, il faudrait au moins l'article, *harab,* le grand. 2° « Magister effingit omnia, » un maître fait bien toutes choses, mais celui qui prend à gages un insensé ne réussira pas. Loch, etc. *Rab* n'a pas non plus ce sens en hébreu. 3° Ewald, Zœckler, etc. traduisent *rab* par « sagittarius, » comme Job. XVI, 13; Jer. L, 29; et *cholel* par « vulnerare », comme Is. LI, 9 : un archer qui blesse tout le monde est celui qui loue un insensé, qui loue les passants, τοὺς τυχόντας, les premiers venus. Aucune version ancienne ne s'est arrêtée à ce sens. 4° Le puissant, le prince blesse, c'est-à-dire punit chacun, il rend ce qui est dû aux insensés et aux transgresseurs. 5° Le grand, le violent blesse tout le monde, il prend à gages le fou et le passant, pour exercer ses violences. 6° Peut-être, vaut-il mieux avec Umbreit, Hitzig, Delitzsch, etc. prendre les deux mots *rab* et *col* comme adjectifs : « multum inducit totum, » la plus grande partie emporte le tout; *cholel,* aurait ici le même sens que XXV, 23, et la pensée se rapprocherait de « qui habet, dabitur ei. » Matt., XIII, 12. Dans la seconde partie du verset, en prenant *scoker* comme substantif, on aurait : « merces stultorum, merces transeuntium, » ou comme traduit Delitzsch en ponctuant différemment : « le gage des insensés, et celui qui les prend à gages passent, » font défaut; d'où le sens général : qui a beaucoup (qui a bien commencé et poursuivi son œuvre) aura le tout, mais pour les insensés, la récompense passera devant leurs yeux. On voit combien Vulg. après avoir lu *rib,* jugement, au lieu de *rab,* s'éloigne de toutes ces traductions. Les versions grecques n'offrent pas moins de divergences. LXX : « toute chair des insensés est tourmentée en beaucoup de façons, car leur égarement est broyé. (?) » Venet : le prince fait tout, il loue l'insensé, il loue comme un violateur. Toutes ces différences donnent à supposer que le texte hébreu a souffert.

11. — *Sicut canis,* cité II Pet. II, 22. Un proverbe araméen dit que le sot retombe toujours dans sa sottise. Chassez le naturel, il revient au galop. « Qui admissa plangunt, profecto nequitiam, de qua mali satiati fuerant, et quæ mentis intima deprimebat, confitendo projiciunt, quam post confessionem, dum repetunt, resumunt. » S. Greg. Past. III, 30. LXX ajoutent un verset qui se retrouve mot à mot Eccli. IV, 25 : « est confusio adducens peccatum, et est confusio adducens gloriam et gratiam. » En effet, tout tourne à bien pour ceux qui aiment le Seigneur, « etiam ipsa peccata, » dit S. Augustin.

12. — Is., V, 21; Rom., I, 22. Le pharisien de l'Evangile est le type de ce fol orgueil. Luc., XVIII, 14. Cette confiance démesurée en soi-même a perdu les plus grands génies :

sibi videri? magis illo spem habebit insipiens.

13. Dicit piger : Leo est in via, et leæna in itineribus :

14. Sicut ostium vertitur in cardine suo, ita piger in lectulo suo.

15. Abscondit piger manum sub ascella sua, et laborat si ad os suum eam converterit.

Supr. 19, 24.

16. Sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias.

17. Sicut qui apprehendit auribus canem, sic qui transit impatiens, et commiscetur rixæ alterius.

18. Sicut noxius est qui mittit sagittas, et lanceas in mortem :

19. Ita vir, qui fraudulenter nocet amico suo : et cum fuerit deprehensus, dicit : Ludens feci.

croit sage? Il y a plus d'espérance à fonder sur l'insensé que sur lui.

13. Le paresseux dit : Il y a un lion sur la route, et une lionne dans les chemins.

14. Le paresseux se retourne dans son lit comme une porte sur ses gonds.

15. Le paresseux cache sa main sous son aisselle, et c'est un travail pour lui de la porter à sa bouche.

16. Le paresseux se croit plus sage que sept hommes qui profèrent des sentences.

17. Celui qui en passant se mêle avec colère de la querelle d'un autre, ressemble à celui qui saisit un chien par les oreilles.

18. Celui-là est coupable qui lance des flèches et des traits pour donner la mort ;

19. Tel est celui qui nuit par artifice à son ami, et qui dit quand il est surpris : Je l'ai fait en jouant.

« Hic Origenes tantus ac talis, dum gratia Dei insolentius abutitur, dum ingenio suo nimium indulget, sibique satis credit, cum parvi pendit antiquam christianæ religionis simplicitatem, dum se plus cunctis sapere præsumit. . meruit ut de se quoque Ecclesiæ Dei diceretur : non audies verba prophetæ hujus. » S. Vinc. lirin., Common. XVII.

13. — *Leo, shachal,* « le rugissant, » nom poétique du lion. Ce verset répète quant à la pensée XXII, 13.

14. — La porte tourne sans changer de place, le paresseux se retourne dans son lit, mais sans en sortir.

15. — Variante de XIX, 24. Ce verset forme gradation avec les deux précédents.

16. — *Septem.* Nombre concret, mis pour le nombre indéterminé. — *Loquentibus.* Héb. : « qui donnent une réponse sage. » LXX : « plus sage que celui qui apporte une nouvelle ἐν πλησμονῇ, en satiété. » Ils ont lu *scibehah* pour *shibehah.* « Le monde est plein de gens qui faisant extérieurement et par habitude la comparaison d'eux-mêmes avec les autres, décident toujours en faveur de leur propre mérite, et agissent conséquemment. » La Bruyère, de l'Homme.

17. — *Qui apprehendit.* Le premier danger auquel il s'expose est celui d'être mordu. LXX : « celui qui prend la queue d'un chien. » Le danger est le même. Les latins disaient : « tenere lupum auribus, » pour s'impliquer dans une affaire qu'il y avait autant de péril à poursuivre qu'à abandonner. « Tu non indiges respondere pro aliis, sed pro te ipse rationem reddes. Quid ergo te implicas? » Imit. III, 24.

18. — *Noxius,* Héb. : insensé, fou. — *Sagittas,* des flèches enflammées.

19. — *Qui fraudulenter,* Héb. : « Ainsi un homme qui a trompé son ami et lui dit : c'était par plaisanterie », ou comme nous dirions : c'était pour rire. Si l'ami agit ainsi par sottise :

> Rien n'est si dangereux qu'un ignorant ami,
> Mieux vaudrait un sage ennemi. La Font. VIII, 10.

Si c'est par malice : « Occulta malitia perniciosior est quam aperta. » S. Basil. LXX : « 18, de même que ceux que l'on soigne, ἰώμενοι, jettent des paroles aux hommes, et que le premier qui se rencontre devant leurs paroles est renversé, 19, ainsi tous ceux qui dressent des embûches à leurs amis, etc. » De tels amis sont des fous qui en croyant jouer font le plus grand mal.

20. — Le médisant est dans une dissension ce que le bois est au feu : « levis sermo leviter

20. Quand il n'y a plus de bois, le feu s'éteint; de même ôte le médisant et les querelles s'apaiseront.

21. Comme les charbons dans le brasier, et le bois au feu, l'homme emporté allume les disputes.

22. Les paroles du médisant paraissent toutes simples, mais elles pénètrent jusqu'au plus intime de l'âme.

23. Des lèvres brûlantes jointes à un cœur dépravé, sont comme des ornements d'argent impur sur un vase d'argile.

24. A ses paroles, on connait un ennemi qui médite la tromperie au fond du cœur.

25. Te parle-t-il d'une voix humble, ne le crois pas, car il y a sept malices dans son cœur.

26. Celui qui cache hypocritement sa haine verra sa malice dévoilée en pleine assemblée.

20. Cum defecerint ligna, extinguetur ignis : et susurrone subtracto, jurgia conquiescent.

21. Sicut carbones ad prunas, et ligna ad ignem, sic homo iracundus suscitat rixas.

Supr. 15, 18.

22. Verba susurronis quasi simplicia, et ipsa perveniunt ad intima ventris.

23. Quomodo si argento sordido ornare velis vas fictile, sic labia tumentia cum pessimo corde sociata.

24. Labiis suis intelligitur inimicus, cum in corde tractaverit dolos.

25. Quando submiserit vocem suam, ne credideris ei : quoniam septem nequitiæ sunt in corde illius.

26. Qui operit odium fraudulenter, revelabitur malitia ejus in consilio.

---

transit, sed graviter urit. » S. Bern. LXX : c'est par beaucoup de bois que le feu pousse ses branches, θάλλει, et où n'est point l'homme de discorde, ὄίθυμος, « discors », le combat s'apaise.

21. — Ce verset est la contrepartie du précédent.

22. — Répétition de XVIII, 8.

23. — *Argento sordido.* Héb. : « l'argent de scories », la litharge, oxyde de plomb à 'aspect vitreux, provenant de la calcination du plomb argentifère. On s'en servait, comme aujourd'hui encore, pour déposer un vernis bronzé sur les vases d'argile. — *Tumentia,* Héb. : « brûlantes, » ayant toutes les apparences de l'affection la plus vive. Le vase d'argile a beau être vernissé, il n'est que terre; de même, c'est en vain que les lèvres sont affectueuses, si le cœur est mauvais. LXX : l'argent donné par ruse est comme un tèt, les lèvres trompeuses cachent un cœur chagrin.

24. — *Intelligitur,* יתכר, *innaker,* se rendre méconnaissable, se déguiser : « le pervers se déguise par ses lèvres, mais il porte la tromperie cachée au-dedans de lui. » On a donc en hébreu la même pensée que dans le verset précédent. LXX : « l'ennemi qui s'abandonne aux pleurs, ἀποκλαιόμενος, consent à tout par ses lèvres, mais dans son cœur, il machine des tromperies. » Ces larmes sont des larmes hypocrites, qui coûtent peu au pervers.

25. — *Submiserit,* quand il adoucit sa voix pour la rendre persuasive. LXX : si ton ennemi te conjure à haute voix. — *Septem nequitiæ,* sept abominations, comme les sept démons dont parle l'Évangile, Matt., XII, 45. Les païens mettaient aussi l'hypocrisie au nombre des vices les plus honteux : Ἐσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα, disait Platon. Rep. II. Et Cicéron : « Totius injustitiæ nulla capitalior est quam eorum qui, quum maxime fallunt, id agunt ut viri boni esse videantur. » de Offic. I, 13.

26. — *Qui operit,* Héb. : « la haine peut se couvrir par la dissimulation. » LXX : « celui qui cache l'inimitié prépare la tromperie, mais celui qui est bien connu dans les assemblées révèle ses fautes. » Cette haine est particulièrement celle de Dieu, inséparable de celle du prochain, et cette assemblée où « nihil est opertum quod non revelabitur », Luc XII, 2, c'est le jugement dernier : « Ita etiam apparebit (præsertim beatis) speciali providentiæ modus quem singulis adhibuit ut clare pateat quanta benignitate et patientia erga peccatores sit usus, et quam quisque illorum sive plus sive minus sit inexcusabilis. » Lessius, Perf. div. XI, 57. En consé-

27. Qui fodit foveam, incidet in am : et qui volvit lapidem, revertetur ad eum.
28. Lingua fallax non amat veritatem, et os lubricum operatur ruinas.

27. Celui qui creuse une fosse, y tombera, et la pierre redescendra sur celui qui la roule.
28. La langue trompeuse n'aime point la vérité, et la bouche flatteuse cause les ruines.

CHAPITRE XXVII

Ne point se glorifier (℣℣. 1-2). — La colère (℣℣. 3-4). — La correction (℣℣. 5-6). — La satiété et la faim (℣. 7). — L'inconstance (℣. 8). — L'amitié, ses avantages et ses devoirs (℣℣. 9-10). — Etude de la sagesse (℣. 11). — L'habile et l'insensé (℣. 12). — La caution (℣. 13). — La louange affectée (℣. 14). — La femme querelleuse (℣℣. 15-16). — Influence d'un ami (℣. 17). — Fruits du travail fidèle (℣. 18). — La connaissance des cœurs (℣. 19). — La concupiscence des yeux (℣. 20). — Epreuve de l'homme par la louange (℣. 21). — Sottise incurable de l'insensé (℣. 22). — Avantages de la vie champêtre (℣℣. 23-27).

1. Ne glorieris in crastinum, ignorans quid superventura pariat dies.
2. Laudet te alienus, et non os tuum : extraneus, et non labia tua.

1. Ne te glorifie pas au sujet du lendemain, car tu ignores ce que prépare le jour à venir.
2. Que la louange te vienne d'un autre, et non de ta bouche; d'un étranger, et non de tes propres lèvres.

---

quence, avant cette terrible révélation : « Confiteantur singuli delictum suum, dum adhuc qui deliquit in sæculo est, dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Deum grata est. » S. Cypr. de lap. 29.

27. — *Incidet in eam.* Les exemples ne manquent pas à l'appui de cette vérité : « Suspensus est itaque Aman in patibulo quod paraverat Mardochæo. » Esth. VII. 10. Ceux qui avaient fait jeter Daniel dans la fosse aux lions, « in lacum leonum missi sunt. » Dan., VI, 24 ; quant aux accusateurs de Suzanne. « interfecerunt eos, et salvatus est sanguis innoxius in die illa. » Ibid. XIII, 62; Ps., VII. 16 : IX, 16. Eccle., X, 8. — *Lapidem.* Eccli., XXVII, 25.

28. — *Veritatem,* דכין, *decaiv,* Gesen. « conterentes se, » mais plus exactement avec les autres interprètes modernes : « contritos suos, » ce qui offre un sens plus profond. Tacite remarque que : « proprium humani generis est odisse quem læseris. » Agric. 42. « Comme nous nous affectionnons de plus en plus aux personnes à qui nous faisons du bien, de même nous haïssons violemment ceux que nous avons beaucoup offensés. » La Bruyère, du cœur. LXX et Vulg. traduisant « vérité, » tirent le mot de l'araméen דכיא, *dacia,* ce qui est pur, intègre, ou auront lu זך, *zac,* qui a le même sens. — *Os lubricum,* la bouche séduisante, LXX : ἄστεγον, indiscrète.

2° Sur la vanité et l'orgueil, XXVII; exhortation à la prudence pour les agriculteurs, ℣℣. 23-27.

CHAP. XXVII. — 1. *Ne glorieris.* Héb. : « ne te loue pas, » c'est-à-dire, ne compte pas présomptueusement sur le jour suivant, ne te vante pas d'y faire telle ou telle chose. Notre avenir appartient à Dieu seul, et nous n'avons aucun droit d'y compter : Luc. XII. 2 ; Jac., IV. 13. Cette vérité a facilement frappé tous les esprits.

> Quis scit an adjiciant hodiernæ crastina summæ
> Tempora Di superi. Hor.

> Nemo tam divos habuit faventes
> Crastinum ut possit sibi policeri.
> Seneca Thyest. v, 619.

Cette incertitude est pour notre bien : « Latet ultimus dies, ut observentur omnes dies. » S. Aug. Serm. 39.

2. — Les six premiers versets du chapitre sont accouplés deux à deux. *Non os tuum :*

3. La pierre est lourde, le sable est pesant; mais la colère de l'insensé est encore plus accablante.

4. La colère et la fureur qui éclate sont sans pitié; mais qui pourra soutenir le choc d'un homme emporté?

5. Mieux vaut reprendre ouvertement qu'aimer en secret.

6. Les blessures faites par celui qui aime, valent mieux que les baisers trompeurs de celui qui déteste.

7. Celui qui est rassasié foulera aux pieds le miel; mais celui qui a faim trouvera doux même ce qui est amer.

8. L'homme qui abandonne sa

3. Grave est saxum, et onerosa arena : sed ira stulti utroque gravior.

Eccli. 22. 18.

4. Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor : et impetum concitati ferre quis poterit?

5. Melior est manifesta correptio, quam amor absconditus.

6. Meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula odientis.

7. Anima saturata calcabit favum : et anima esuriens etiam amarum pro dulci sumet.

Job. 6, 7.

8. Sicut avis transmigrans de

« si ego glorifico meipsum, gloria mea nihil est. » Joan., VIII, 54. II Cor., XII, 11.

3. — Héb. : « la pesanteur de la pierre et le poids du sable, la colère de l'insensé est plus lourde que tous les deux. » Job., VI, 3; Eccli., XXII, 18.

4. — Héb. : « la cruauté de la fureur, et l'impétuosité de la colère, et qui pourra tenir devant la jalousie? » La jalousie, la fureur de l'amour conjugal outragé l'emporte sur toute autre colère, VI, 34; Cant., VIII, 6. LXX : l'indignation est impitoyable, la colère est aiguë, mais la jalousie ne peut rien supporter.

5. — Se taire quand il faudrait reprendre n'est pas ἀληθευεῖν ἐν ἀγάπῃ, Eph., IV, 15. « Cujus aures veritati clausæ sunt, ut ab amico verum audire nequeat, hujus salus desperanda est. Scitum est enim illud Catonis, ut multa : Melius de quibusdam acerbos inimicos mereri, quam eos amicos qui dulces videantur : illos verum sæpe dicere, hos nunquam... Ut igitur et monere et moneri proprium est veræ amicitiæ, et alterum libere facere, non aspere, alterum patienter accipere, non repugnanter; sic habendum est nullam in amicitiis pestem esse majorem, quam adulationem, blanditiam, assentationem ». Cic., de Amicit. 24-25.

Sed tu, ex amicis certis, mihi es certissimus,
Si quid scis me fecisse inscite aut improbe,
Si id me non accusas, tute ipse objurgandus es.
Plaut. Trinumm. I, 2, 57.

6. — *Meliora*, Héb. : « fidelia. » c'est-à-dire, inspirés par une véritable affection. — *Fraudulento*, נעתרות, *nahettarot*, du verbe *hatar*, qui signifie : fumer, prier et accumuler. C'est cette troisième signification qui convient ici : les baisers de la haine sont accumulés par hypocrisie. LXX : ἑκούσια, spontanés, en apparence. « Tolerabiliora sunt amici vulnera quam adulantium oscula. Errantem igitur amicum corripe, innocentem amicum ne deseras... Aperi pectus tuum amico, ut fidelis sit tibi, et capias ex eo vitæ tuæ jucunditatem... Sed ut in adversis amici patientia et tolerantia necessaria, sic in prosperis auctoritas congrua est, ut insolentiam extollentis se amici reprimat et redarguat. » S. Ambr., de Offic. III, 22. « Non omnis qui parcit, amicus est, neque omnis qui verberat, inimicus. » S. Aug., Ep. 48 ad Vincent. On sait avec quel à-propos S. Jean Chrys. redit ce proverbe à Eutrope, dans l'exorde du discours qu'il prononça à l'occasion de sa disgrâce.

7. — *Calcabit.*

Jejunus raro stomachus vulgaria temnit.
Hor. Sat. II, 2, 38.

Dulcior est apium mage labor,
Si malus ora prius sapor edat.
Boëce. Cons. phil. III, met. 1.

Pro dulci. Job, VI, 7. « Cupiebat implere ventrem suum de siliquis » Luc. XV, 16.

8. — *Avis transmigrans.* Non pas l'oiseau qui émigre vers des climats plus favorables, ce qui n'a rien que de naturel, mais celui qui abandonnerait follement son nid. — *Vir qui derelinquit.* Eccli., XXIX, 28-31; XXXVI, 28. Parfois, cette inconstance est un châtiment de Dieu : « Vagus et profugus eris super terram. » Gen., IV, 12. Elle est en tous cas

nido suo, sic vir qui derelinquit locum suum.

9. Unguento et variis odoribus delectatur cor : et bonis amici consiliis anima dulcoratur.

10. Amicum tuum, et amicum patris tui ne dimiseris : et domum fratris tui ne ingrediaris in die afflictionis tuæ.

Melior est vicinus juxta, quam frater procul.

11. Stude sapientiæ, fili mi, et

demeure est comme l'oiseau qui émigre de son nid.

9. Le parfum et la variété des odeurs réjouissent le cœur, et les bons conseils d'un ami font les délices de l'âme.

10. Ne quitte point ton ami, ni l'ami de ton père; n'entre pas dans la maison de ton frère au jour de ton affliction.

Le voisin, étant proche, vaut mieux qu'un frère qui est loin.

11. Mon fils, applique-toi à l'étude

---

un grand obstacle à tout progrès dans la vie spirituelle : « Qui peregrinantur, raro sanctificantur, » dit l'Imitation, ce que répète sous une forme plus populaire notre proverbe français : « pierre qui roule n'amasse pas mousse. » « Il faut demeurer en la barque en laquelle on est, pour faire le trajet de cette vie à l'autre, et y demeurer volontiers et avec amour; parce qu'encore que quelquefois nous n'y avons pas été mis de la main de Dieu, mais de la main des hommes, après néanmoins que nous y sommes, Dieu veut que nous y soyons, et, par conséquent, il faut y être doucement et volontiers. » S. Fr. de Sales, lett. II, 33. S. Jérôme s'élève déjà contre ces chrétiens gyrovagues qui font consister leur religion dans les pérégrinations lointaines, à l'exclusion de tout exercice de vie intérieure : « Crucis igitur et resurrectionis loca prosunt his qui portant crucem suam, et cum Christo resurgunt quotidie, qui se dignos tanto exhibent habitaculo. Cæterum qui dicunt : templum Domini! templum Domini! audiant ab Apostolo : Vos estis templum Domini, et Spiritus sanctus habitat in vobis. Et de Jerosolymis, et de *Britannia* æqualiter patet aula cœlestis. » Ep. 8 ad Paulin.

9. — *Variis odoribus.* Héb. : les parfums qu'on brûle. — *Delectatur.* Ps., CIII, 15. — *Et bonis.* Héb. : « et la douceur de l'ami vient de son âme bonne conseillère, » ce qui fait la douceur de l'ami, ce sont les bons conseils qu'il donne au besoin, ℣. 6. « Il s'en suit qu'une des œuvres de miséricorde les meilleures et les plus bénies, c'est l'aumône du conseil, et ce qui fait qu'un ami véritable est un si grand trésor, c'est qu'il devient d'office un fidèle conseiller. » Mgr Gay. Vie et Vert. chrét. v. 2, p. 4. Zœckler et d'autres traduisent : « mais la douceur de l'ami est meilleure que le conseil de sa propre âme, » traduction qui a le tort de ne pas correspondre à la première partie du verset. On pourrait faire aussi de ce second membre un « a fortiori » : « mais la douceur de l'ami l'emporte sur le conseil de l'âme, » c'est-à-dire, dépasse toutes les pensées de l'âme. Mais עצה, *hatsah*, a trop nettement le sens de conseil donné ou reçu pour qu'on puisse admettre cette traduction. LXX : le cœur est réjoui par les onguents, les vins et les parfums, mais l'âme est attérée par les catastrophes.

10. — *Amicum patris tui.* Les relations d'amitié fondées sur les traditions de famille ont l'expérience du passé en faveur de leur solidité et de leur honorabilité. — *Afflictionis tuæ.* « Quoi de plus beau que d'être attentif pour les autres quand on est malheureux soi-même! c'est une grâce où il en entre bien d'autres... Qu'il y a de petitesse et d'égoïsme dans cette soif maladive de sympathie, qui ne nous permet pas de garder pour nous un imperceptible chagrin... Cachons nos peines et nos douleurs; qu'elles ne soient pour nous que des aiguillons cachés qui nous poussent à répandre autour de nous les bienfaits et la joie. » Faber, Conf. spir. Bonté en act. — *Melior est*, XVII, 17; XVIII, 24 :

> Tout voisin nous conduit ou nous dérobe au piège,
> Méchant, il nous écrase, et bon, il nous protège.
> Hésiod. Trav et Jours. I, 465.

> Si l'homme quelquefois eut dans l'homme un appui,
> Que dirai-je en voyant veiller auprès de lui
> Un voisin dont le cœur le chérit et l'honore?
> C'est le plus grand bonheur qu'on puisse désirer.
> Mais si c'était un dieu qui le fit espérer,
> Quel vœu formerait-on encore?
> Pindare, Nem. 7 in fin. Trad. de Fresse Montval.

Ce dernier trait du lyrique nous rappelle heureusement le : « Nec est alia natio tam grandis, quæ habeat deos appropinquantes sibi. » Deut., IV, 7; et : « Non longe est ab unoquoque nostrum. » Act., XVII, 27.

11. — *Stude sapientiæ*, verset qui rappelle les exhortations paternelles du commencement du livre. — *Ut possis*, quelques manuscrits portent plus correctement : « possim. » Héb. : « ut habeam quod respondeam his qui

de la sagesse, et réjouis mon cœur, afin d'avoir de quoi répondre à celui qui te fera quelque reproche.

12. L'homme habile a vu le mal et s'est caché; les imprudents ont passé outre et ont souffert le dommage.

13. Prends le vêtement de celui qui a répondu pour autrui, et enlève-lui le gage qu'il doit aux étrangers.

14. Celui qui s'empresse dès le matin de bénir son ami à grands éclats de voix, sera semblable à celui qui maudit.

15. Un toit d'où l'eau dégoutte sans cesse durant l'hiver et une femme querelleuse sont choses semblables.

16. La retenir, c'est arrêter le vent et saisir de l'huile avec la main.

17. Le fer aiguise le fer, et l'homme donne de la finesse à la personne de son ami.

18. Celui qui cultive le figuier,

lætifica cor meum, ut possis exprobranti respondere sermonem.

12. Astutus videns malum, absconditus est : parvuli transeuntes sustinuerunt dispendia.

13. Tolle vestimentum ejus, qui spopondit pro extraneo : et pro alienis, aufer ei pignus.

Sup. 20, 16.

14. Qui benedicit proximo suo voce grandi, de nocte consurgens maledicenti similis erit.

15. Tecta perstillantia in die frigoris, et litigiosa mulier comparantur :

Sup. 19, 13.

16. Qui retinet eam, quasi qui ventum teneat, et oleum dexteræ suæ vocabit.

17. Ferrum ferro exacuitur, et homo exacuit faciem amici sui.

18. Qui servat ficum, comedet

---

mihi exprobrant. » Le père sera à couvert de tout reproche, si le fils cédant aux exhortations paternelles, acquiert la sagesse. LXX : « éloigne de toi les discours répréhensibles. » Chald., Syr., Sym. concordent avec l'hébreu.

12. — Répétition de XXII, 3.

13. — Répétition de XX, 16.

14. — *De nocte.* Héb. : en veillant le matin. Chez les Romains, les clients se rendaient dès le matin à la porte de leur patron pour le saluer; les Hébreux avaient un usage analogue : on remerciait publiquement celui dont on avait reçu quelque bienfait. Quand ces remerciements étaient outrés, ils devenaient onéreux pour le bienfaiteur, car βάρος στίν αἰνεῖσθαι λίαν, Euripid., Oreste; les bénédictions se changeaient même en malédictions, en ce sens que ces témoignages hyperboliques de reconnaissance valaient au donateur une multitude de nouvelles sollicitations. Les docteurs juifs expliquent le verset en ce sens. La sentence peut s'appliquer en général aux louanges excessives : « Duo sunt genera prosecutorum, scilicet vituperantium et adulantium : sed plus prosequitur lingua adulatoris, quam manus prosecutoris. » S. Aug., in Ps. LXIX.

15. — *Frigoris.* סגריר, *sagrir,* une pluie très-abondante, une averse. LXX : les gouttes de pluie chassent l'homme de sa maison aux jours d'hiver, de même la femme injurieuse chasse l'homme de sa propre maison. Ce proverbe répète pour le sens XIX, 13.

16. — *Vocabit,* יקרא, *ikera,* « vocabit », ou « occurret. » Le premier sens est ici inintelligible : appeler l'huile dans sa main n'est rien moins que clair. Même si on prend l'huile comme synonyme de force, ou de guérison, le sens n'est pas en harmonie avec le contexte. La seconde acception du mot est ici la seule possible : retenir une pareille femme, c'est vouloir arrêter le vent, et rencontrer l'huile avec la main, c'est-à-dire, mettre sa main devant l'huile pour la saisir ou l'empêcher de couler; mais elle s'échappe entre les doigts qu'elle ne fait que souiller. LXX ont là un texte absolument différent : « l'aquilon est un vent très-vif, mais on lui donne le nom de favorable. » Sic. Aq., Symm., Syr.

17. — *Exacuit,* יחד, *iachad*, de *chadad,* « acuit », et non de *iachad,* unir, qui n'aurait pas de sens ici. Plusieurs entendent par aiguiser : irriter; il s'agit ici plutôt d'une formation de caractère résultant du frottement

fructus ejus : et qui custos est domini sui, glorificabitur.

19. Quomodo in aquis resplendent vultus prospicientium, sic corda hominum manifesta sunt prudentibus.

20. Infernus et perditio nunquam implentur : similiter et oculi hominum insatiabiles.

Eccli. 14, 9.

21. Quomodo probatur in conflatorio argentum, et in fornace aurum : sic probatur homo ore laudantis.

Supr. 17, 3.

Cor iniqui inquirit mala, cor autem rectum inquirit scientiam.

mangera ses fruits, et celui qui garde son maître sera glorifié.

19. De même que se reflète dans l'eau l'image de ceux qui s'y regardent, ainsi les cœurs des hommes sont découverts pour ceux qui sont prudents.

20. L'enfer et l'abîme de perdition ne sont jamais remplis; de même les yeux des hommes sont insatiables.

21. L'argent s'éprouve dans le creuset, et l'or dans le fourneau; ce qui éprouve l'homme, c'est la bouche de celui qui le loue.

Le cœur du méchant recherche le mal, mais le cœur droit recherche la science.

---

mutuel des hommes les uns avec les autres. Horace emploie en ce sens la même figure :

Ego fungar vice cotis, acutum
Reddere quæ ferrum valet, exsors ipsa secandi :
Munus et officium nil scribens, ipse docebo.
Ars poet. 304.

18. — *Ficum.* Cet arbre, par l'abondance de ses fruits, est une belle image des avantages qu'assure la fidélité; outre ceux qu'il donne en automne, il en produit de précoces au printemps. Cfr. Matt., XXI, 19. Aussi vante-t-il lui-même, dans l'apologue de Joathan, « dulcedinem meam fructusque suavissimos. » Judic., IX, 11. LXX : qui plante un figuier. — *Custos est*, שמר, *shamar*, « conservare », et aussi : « observare, colere ». Ce proverbe s'applique aux serviteurs fidèles, soit des hommes, soit surtout de Dieu : la liturgie catholique le rappelle au sujet de S. Joseph.

19. — כמים הפנים לפנים, *cammaim hapanim lapanim* : « comme dans les eaux, face pour face. » Le premier mot est à l'accusatif de lieu. Les eaux sont un miroir pour celui qui s'y regarde. — *Sic corda*, Heb. : ainsi le cœur de l'homme à l'homme; c'est-à-dire, le cœur de l'homme est reflété par celui de son semblable, de sorte que qui connaît l'un, connaît l'autre, conformément au proverbe : dis-moi qui tu hantes, je te dirai qui tu es. Plus généralement, les faits psychologiques nous sont connus surtout par l'étude de notre propre cœur, et le cœur de tous les hommes se reflète ainsi dans le nôtre : « Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? » I Cor., II, 11. LXX : de même que le visage ne ressemble pas au visage, ainsi en est-il des pensées des hommes.

20. — Ce verset se rapporte à ce que S. Jean appelle « concupiscentia oculorum », I Joan., II, 16, par quoi il faut entendre l'entraînement de tous les sens en général, comme l'explique S. Augustin : « Dicimus enim non solum : Vide quid luceat, quid soli oculi sentire possunt, sed etiam : Vide quid sonet, vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Ideoque generalis experientia sensum, concupiscentia (sicut dictum est) oculorum, vocatur : quia videndi officium (in quo primatum oculi tenent), etiam cæteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant. » Conf., X, 35. LXX ajoutent un verset : « celui qui se fait des yeux effrontés est abominable au Seigneur, ainsi que les ignorants qui ne retiennent pas leur langue. »

21. — *Probatur homo.* Heb. : « le foyer pour l'argent et le fourneau pour l'or, et l'homme selon sa louange. » On ne peut pas dire que la louange que reçoit un homme, c'est-à-dire, sa réputation soit la véritable mesure de sa valeur, ce qui ne serait pas vrai. Zœckler traduit : on juge quelqu'un selon la louange qu'il se donne à lui-même. Gésénius : ce que le creuset est pour l'or et pour l'argent, que l'homme le soit pour la bouche qui prononce sa louange. LXX et Vulg., au lieu de louange, traduisent : « celui qui loue. » Le sens est alors : la bouche du louangeur sert d'épreuve à l'homme, car d'après la manière dont il se comporte en face de la louange,

22. Tu as beau piler un sot dans un mortier comme des grains que frappe le pilon, sa sottise ne se séparera pas de lui.

23. Reconnais avec soin l'état de ton bétail, et examine tes troupeaux.

24. Tu n'auras point toujours le pouvoir; mais ta couronne passera de génération en génération.

25. Les prés sont ouverts, les herbes verdoyantes ont apparu, et le foin des montagnes a été recueilli.

26. Les agneaux serviront à te vêtir, et les chevreaux à acheter un champ.

27. Que le lait des chèvres suffise

22. Si contuderis stultum in pila quasi ptisanas feriente desuper pilo, non auferetur ab eo stultitia ejus.

23. Diligenter agnosce vultum pecoris tui, tuosque greges considera :

24. Non enim habebis jugiter potestatem : sed corona tribuetur in generationem et generationem.

25. Aperta sunt prata, et apparuerunt herbæ virentes, et collecta sunt fœna de montibus.

26. Agni ad vestimentum tuum : et hædi, ad agri pretium.

I *Tim.* 6, 8.

27. Sufficiat tibi lac caprarum in

---

on juge quel il est. « Il y a peu d'hommes qui puissent se passer de louanges, et il est rare qu'un homme puisse être loué impunément... Il ya des gens qui peuvent se passer de la louange des autres, parce qu'ils sont constamment à s'applaudir eux-mêmes. Leur vanité les met à même de se contenter de cela... Il faut de la louange à presque tous les hommes... Quand on nous loue, c'est toujours aux dépens de quelqu'un, et ce quelqu'un, c'est nous. » Faber, Conf. spir. Bonté en gén. La louange est donc merveilleusement propre à nous faire connaître ce que nous sommes dans notre fond. — *Cor iniqui,* n'est que dans LXX.

22. — *Ptisanas,* הריפות, *hariphot.* seulement ici et II Reg., XVII, 19, les grains d'orge ou de blé. Aq., Théod. : ἐν μέσῳ ἐμπτισσομένων, au milieu des grains pilés dans le mortier. LXX ont dû lire הריבות, *haribot* : ἐν μέσῳ συνεδρίου. — *Non auferetur.* La sottise est la substance même de l'insensé; quelque moyen qu'on prenne pour l'en dépouiller, elle lui demeure attachée invinciblement. Il en est de même de la sottise spirituelle, quand par châtiment de Dieu, elle devient indifférence et aveuglement final. LXX : vous pouvez flageller honteusement l'insensé au milieu de l'assemblée, vous ne lui ôterez pas sa sottise.

23. — Ces derniers versets se rapportent aux avantages de la vie champêtre et pastorale : ils commencent par une exhortation à la vigilance sur tout ce qui regarde le bétail. — *Vultum,* l'apparence, et par conséquent, l'état.

24. — *Potestatem,* d'après Vulg., le pouvoir de veiller à vos troupeaux; mais si vous le faites assiduement, après vous, vos descendants en recueilleront le profit : « carpent tua poma nepotes. » Héb. : הכן, *chosen,* le bien-être, la richesse.

Le bien de la fortune est un bien périssable,
Quand on bâtit sur elle, on bâtit sur le sable.
Racan.

— *Sed corona.* Héb. : « est-ce que la couronne sera de génération en génération? » La couronne est ici le signe de la puissance et de la richesse du père de famille. Comme ces biens ne sont assurés ni pour le présent ni pour l'avenir, il faut demander à l'agriculture des ressources plus certaines et plus durables.

25. — *Aperta,* ne signifie rien ici. Héb. : גלה הציר, *galah chatsir,* « l'herbe s'en est allée, » a évacué la place. Fleischer traduit : « Quum evanuerit gramen (sc. vetus), et apparuerint herbæ recentes, et collecta fuerint pabula montium. » L'herbe disparaît d'abord, non quand on porte le fourrage dans les greniers, ce dont il n'est question que dans la seconde partie du verset, mais quand la végétation printanière recouvre ce qui était resté de verdure pendant l'hiver. Le verset marquerait ainsi les trois périodes successives de la végétation dans les pâturages : la germination, la maturité du fourrage et la fenaison. LXX : Aie soin de l'herbe verte qui est dans la plaine, coupe le gazon et amasse le foin de l'été.

26. — *Ad vestimentum,* soit par leur laine, soit par leur peau, soit même par le prix qu'on retirera de leur vente et avec lequel on achètera des étoffes. On vendra de même les chevreaux, pour payer un champ nouveau. LXX : afin que tu aies des brebis pour te vêtir, cultive le champ, afin d'avoir des agneaux.

27. — *Sufficiat.* Héb. : « l'abondance du lait de chèvres (sera) pour ta nourriture, etc. » « En mira vitæ ipsius antiquæ et pastoralis fru-

cibos tuos, et in necessaria domus tuæ, et ad victum ancillis tuis.

à ta nourriture, aux besoins de ta maison et à l'entretien de tes servantes.

CHAPITRE XXVIII

Frayeur du méchant (℣. 1). — Sur les princes : leur grand nombre (℣. 2), leur tyrannie contre le pauvre (℣℣. 3, 15), leur folie ou leur prudence (℣℣. 12, 16), leur impiété (℣. 28). — Les amis et les ennemis de l'impie (℣. 4). — Les méchants (℣. 5). — Pauvre et riches (℣℣. 6-11). — Le fils sage et le débauché (℣. 7). — L'usurier (℣. 8). — La prière du méchant (℣. 9). — Le fourbe et le simple (℣. 10). — L'aveu du crime (℣. 13). — La crainte et la dureté du cœur (℣. 14). — Le meurtrier (℣. 17). — L'innocence (℣. 18). — Travail et paresse (℣. 19). — Fidélité et cupidité (℣. 20). — La partialité (℣. 21). — La cupidité envieuse (℣. 22). — La réprimande et la flatterie (℣. 23). — Le larcin fait aux parents (℣. 24). — L'orgueilleux et le serviteur du Seigneur (℣. 25). — Le présomptueux et le sage (℣. 26). — L'aumône (℣. 27).

1. Fugit impius, nemine persequente : justus autem quasi leo confidens, absque terrore erit.

2. Propter peccata terræ multi principes ejus : et propter hominis sapientiam, et horum scientiam quæ dicuntur, vita ducis longior erit.

1. L'impie fuit, sans qu'on le poursuive ; le juste a la hardiesse d'un lion et ne craint rien.

2. C'est à cause des péchés de la terre que les princes se multiplient ; mais qu'un homme possède la sagesse et l'intelligence de ce qui se dit, la vie du chef se prolongera.

---

galitas ; neque enim agni aut hirci ad victum cœsi memorantur ; qui hospitibus, aut festivis diebus ad victimas, sacrumque inde epulium servabantur ; lac sufficiebat ad vulgarem quotidianumque usum. » Boss. Ce court tableau de la vie champêtre ne convient plus à l'existence nomade des patriarches ; il n'est pas non plus conciliable avec les perturbations politiques et les invasions des temps qui avoisinent la captivité ; il convient bien à une époque intermédiaire, où la fortune des particuliers n'est pas à l'abri de tout danger, ℣. 24, mais où cependant les transactions, ℣. 26 et les divers travaux des champs se font en sécurité. Cf. Virgile, Georg. II, 452, et Hor., Epod. I, 2. « Beatus ille qui procul negotiis, etc. » LXX : Mon fils, tu as de moi des paroles fortes pour ta vie et la vie de tes serviteurs.

3° Sur l'iniquité des grands envers les petits, XXVIII.

CHAP. XXVIII. — 1. — *Nemine persequente.* Job., XV, 21 ; Sap. XVII, 10. Cette crainte instinctive du méchant n'est-elle pas un hommage forcé rendu à la justice de Dieu ? — *Quasi leo.* Héb. : « mais les justes sont pleins de courage comme le lion. » Eccli., XXXIV, 16. Le poète païen disait aussi de l'homme de bien : « Impavidum ferient ruinæ. » « Talis enim res peccatum est, nullo prodit arguente, nullo condemnat accusante, pavidum facit, et timidum peccatorem, sicut justitiæ contrarium... Meditare igitur, homo, secundum Deum vivere, et nemo te unquam superabit. Sed etiamsi omnium vilissimus esse videaris, omnium eris potentissimus : sicut si animi virtutem neglexeris, etiamsi omnium sis potentissimus, omnibus insidiantibus eris facile expugnabilis. » S. Jean Chrys. Hom. 8 ad Pop.

2. — *Multi principes,* non pas successivement, comme l'entend Bossuet, Polit., VI, 6, ce qui n'aurait pas un caractère si désastreux, mais simultanément, comme il arriva dans l'intérim de 11 ans qui suivit le règne de Jéroboam II en Israël. — *Propter hominis,* Héb. : « et par un homme (*beadam,* au sing.), d'intelligence et de science, la stabilité sera durable, כן יאריך, *ken iaarik.* » Cet homme

3. Le pauvre qui opprime les pauvres, est semblable à une pluie violente qui prépare la famine.

4. Ceux qui abandonnent la loi louent l'impie; ceux qui l'observent s'enflamment contre lui.

5. Les méchants ne pensent pas à ce qui est juste; mais ceux qui recherchent le Seigneur prennent garde à tout :

6. Mieux vaut un pauvre qui marche dans sa simplicité, qu'un riche aux voies dépravées.

7. Celui qui observe la loi est un fils sage; mais celui qui nourrit des débauchés est la honte de son père.

8. Celui qui grossit ses richesses par l'usure et le trafic illégitime, les amasse pour quelqu'un qui sera libéral envers les pauvres.

3. Vir pauper calumnians pauperes, similis est imbri vehementi, in quo paratur fames.

4. Qui derelinquunt legem, laudant impium : qui custodiunt, succenduntur contra eum.

5. Viri mali non cogitant judicium : qui autem inquirunt Dominum, animadvertunt omnia.

6. Melior est pauper ambulans in simplicitate sua, quam dives in pravis itineribus.

Supr. 19, 1.

7. Qui custodit legem, filius sapiens est : qui autem comessatores pascit, confundit patrem suum.

8. Qui coacervat divitias usuris et fœnore, liberali in pauperes congregat eas.

---

intelligent et sage est celui des prétendants à qui Dieu a donné des qualités de nature à lui faire surmonter tous les autres. D'autres prennent *ken* dans le sens adverbial de *sic*, ou traduisent au pluriel : « quand les hommes sont sages et intelligents, ainsi le prince vit longtemps. » La première traduction est plus littéraire, et préférable quant à la pensée; ce qui en effet fait la prospérité d'un peuple et peut avoir pour lui le caractère d'une récompense providentielle, c'est moins la longue vie du prince que la stabilité des institutions. LXX : à cause des péchés des impies s'élèvent les procès, mais l'homme habile les apaise.

3. — *Calumnians*, Héb. : « opprimant, pillant. » La plupart des auteurs voient dans ce pauvre un tyran usurpateur qui pressure ses nouveaux sujets pour s'enrichir; un pauvre en effet ne peut opprimer ses semblables que s'il a la puissance en main. Ce verset continuerait ainsi le précédent. Delitzsch traduit : « un homme pauvre et un oppresseur des petits, c'est une pluie torrentielle, et ensuite, plus de pain; » le pauvre et l'oppresseur seraient deux personnages différents, et l'action de l'un sur l'autre serait celle d'une pluie désastreuse qui détruit les récoltes. La copule qui est devant ועשק, *vehoshek*, « et opprimens », rend ce sens plus plausible, grammaticalement parlant; toutefois les anciennes versions ont préféré l'autre. — *Imbri*, la pluie d'orage, si extraordinaire au temps de la moisson, XXVI, 1. LXX : l'homme fort qui dans ses impiétés calomnie les pauvres est comme une pluie violente et inutile.

4. — *Contra eum*, Héb. : « contre eux », *impium* étant considéré comme collectif Ps., LXXII, 11-15. LXX font de ce verset la continuation du précédent : « ainsi ceux qui abandonnent la loi louent l'impiété; mais ceux qui aiment la loi bâtissent un mur autour d'eux. »

5. — *Judicium*, *mishephat*, le droit, le juste, et aussi la sentence rendue, le jugement de Dieu. I Joan., II, 6. — *Cogitant, animadvertunt*, Héb. : « comprennent, » parce que « lex lux », VI, 23. La lumière vient de Dieu, non-seulement dans les choses surnaturelles, mais même dans tout ce que peut saisir la raison. S. Jean dit aussi aux chrétiens : « Vos unctionem habetis a Sancto, et nostis omnia. » I Ep. II, 20.

6. — Répétition de XIX, 1. — *Quam dives*, Héb. : « qu'un pervers à double chemin et qui est riche. » Eccli., II, 12; Jacob., I, 8.

7. — *Filius sapiens*, X, 1; XXIX, 3. — *Qui autem*, Héb. : « mais celui qui se plaît avec les débauchés, etc. » XXIII, 20-21.

8. — *Usuris*, נשך, *neshek*, l'intérêt d'une somme d'argent, « fœnus pecuniarum », *fœnore*, תרבית, *tarbit*, ce qu'on exige pour le prêt d'un objet, « fœnus reale ». Les deux sont prohibés par la loi de Moïse : « Pecuniam tuam non dabis ei ad usuram (neshek), et frugum superabundantiam (marbit *ou* : tarbit) non exiges. » Levit., XXV, 37. « Metuis ne patrimonium tuum forte deficiat, si operari ex eo

9. Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.

10. Qui decipit justos in via mala, in interitu suo corruet : et simplices possidebunt bona ejus.

11. Sapiens sibi videtur vir dives : pauper autem prudens scrutabitur eum.

12. In exultatione justorum multa gloria est : regnantibus impiis ruinæ hominum.

13. Qui abscondit scelera sua, non dirigetur : qui autem confessus fuerit, et reliquerit ea, misericordiam consequetur.

9. Si quelqu'un détourne les oreilles pour ne pas entendre la loi, sa prière sera exécrable.

10. Celui qui attire les justes dans la mauvaise voie, tombera dans son propre abîme, et les simples possèderont ses biens.

11. Le riche se croit sage; mais le pauvre qui est prudent le pénètrera à fond.

12. Il y a une grande gloire dans la prospérité des justes; mais le règne des impies est une ruine générale.

13. Celui qui cache ses crimes s'en trouvera mal; mais celui qui les avoue et s'en retire, obtiendra miséricorde.

---

largiter cæperis; et nescis, miser, quia dum times ne res familiaris deficiat, vita ipsa et salus deficit, et dum ne quid de rebus tuis minuatur attendis, non respicis quod ipse minuaris, amator magis mammonæ quam animæ tuæ; ut dum times, ne pro te patrimonium tuum perdas, ipse pro patrimonio tuo pereas. » S. Cypr., de Op. et Eleem. 10.

9. — *Exsecrabilis,* Héb. : « une abomination. » « Peccatores Deus non audit. » Joan., IX, 31; Is., I, 15. L'obéissance à la loi divine, par conséquent, la pureté du cœur, est une condition essentielle à la prière. Celle-ci doit être « de tali spiritu emissa, qualis est Spiritus ad quem mittitur. Neque enim agnosci poterit a Spiritu sancto spiritus inquinatus, aut tristis a læto, aut impeditus a libero. Nemo adversarium repetit, nemo nisi comparem suum admittit. » Tertul. de Orat. 12.

10. — *Qui decipit.* Héb. « qui fait errer. » — *In interitu,* dans la fosse, XXVI, 27; dans la fosse du mal, et ensuite de la perdition. — *Possidebunt,* XIII, 22. LXX : « les impies passeront à côté des biens et n'y entreront pas. » — *Ejus* n'est que dans Vulg.

11. — *Vir dives.* « A force de faire de nouveaux contrats, ou de sentir son argent grossir dans ses coffres, on se croit enfin une bonne tête, et presque capable de gouverner. » La Bruyère, des Biens de Fort. — *Scrutabitur,* le pénètrera, le comprendra et connaîtra la valeur de l'homme.

12. — *In exultatione,* Héb. : « quand les justes triomphent, c'est une grande magnificence, » c'est-à-dire, quand le juste triomphe, on fait fête. Le juste est cet homme habile du ℣. 2, dont l'avènement, après les dissensions civiles, est un sujet d'espérance et d'allégresse pour le peuple. — *Regnantibus,* Héb. : « quand les impies s'élèvent, on guette les hommes, » on les espionne, on les cherche, car ils se cachent, ℣. 28. Soph., I, 12. LXX : avec le secours des justes se produit une grande gloire, mais dans les lieux des impies, les hommes sont pris.

13. — *Non dirigetur,* Héb. : « ne prospèrera pas. »

> Magna est medicina fateri
> Quod nocet abscondi; quoniam sua vulnera nutrit
> Qui tegit, et plagam trepidat ut nare medenti.
> Sedulius. Carm. pasc. IV, 76.

Ce verset a trait à la confession des péchés, telle qu'elle avait lieu chez les Juifs. La loi mosaïque parle non-seulement de la confession des péchés du peuple par le grand prêtre, Lévit., XVI, 21; mais aussi d'accusations personnelles, Num., V, 6-7, et Lévit, V, 5; en hébreu : « s'il se rend coupable d'un oubli en quelqu'une de ces choses, il confessera ce qu'il a péché à ce sujet. » Cette pratique est rappelée plusieurs fois dans les livres saints : Is., LXIII, 26; Eccli., IV, 24-25; VII, 34; XVII, 26; II Esdr., IX, 2. La tradition des Juifs, dans leurs anciens écrits, confirme ce fait : « il est nécessaire, dit le Both Midath, que le pénitent confesse clairement et nettement la honte et l'opprobre de ses œuvres. » Le P. Morin a recueilli tous ces témoignages dans son Traité de la Pénitence. Du temps de Notre-Seigneur les Juifs ne font pas difficulté de confesser leurs péchés à S. Jean Baptiste, Matt., III, 6; et plus tard aux Apôtres, Act., XIX, 18. Cette confession, sans doute, n'entrait pas, comme la nôtre, dans tous les détails : l'aveu des fautes se-

14. Heureux l'homme qui est toujours dans la crainte; mais celui qui a le cœur dur, tombera dans le mal.

15. Le lion rugissant et l'ours affamé, c'est l'impie qui règne sur un peuple pauvre.

16. Le prince qui manque de prudence opprimera beaucoup d'hommes par ses violences; mais celui qui hait l'avarice aura de longs jours.

17. Quand celui qui a versé le sang s'enfuit vers la fosse, personne ne le retient.

14. Beatus homo, qui semper est pavidus : qui vero mentis est duræ, corruet in malum.

15. Leo rugiens, et ursus esuriens, princeps impius super populum pauperem.

16. Dux indigens prudentia, multos opprimet per calumniam : qui autem odit avaritiam, longi fient dies ejus.

17. Hominem, qui calumniatur animæ sanguinem, si usque ad lacum fugerit, nemo sustinet.

---

crètes dépendait de l'humilité et de la ferveur du pénitent, et en tous cas, cette pratique n'avait pas d'effet *ex opere operato*, et ne procurait que la rémission légale des péchés. « In lege Moysi oportebat aliquo signo exteriori peccatum protestari, sicut per oblationem hostiæ pro peccato, ex quo etiam homini innotescere poterat eum peccasse; non autem oportebat ut speciale peccatum a se commissum manifestaret, aut peccati circumstantias, sicut in nova lege oportet. » S. Thom. Suppl. VI, 2 ad 2. Nous n'en avons pas moins là, comme le pensait Bellarmin, la figure de la confession, telle que devait l'instituer le divin Maître. Cfr. Gerbet, Dogm. de la Penit. IV. — *Reliquerit*. L'aveu du péché ne suffit pas, il en faut le regret, et la preuve du regret est le détachement du péché pour le présent et pour l'avenir : « Dum dolemus admissa, admittenda excludimus. » S. Ambr., de Pœn., II, 10.

14. — *Pavidus*. II Cor., V, 11; Phil., II, 12. « Heureux donc l'homme qui craint toujours, heureux celui que ses vertus ne rassurent point tout à fait sur sa destinée éternelle, qui tremble que les imperfections qu'il mêle aux œuvres les plus louables, non-seulement n'en corrompent devant Dieu le mérite, mais ne les placent même parmi ces actions que Dieu punira au jour de ses vengeances. » Massillon, G. C. Fauss. Confianc. I P. Job, IX, 28. LXX : bienheureux l'homme qui craint tout par piété. — *Mentis est duræ*. Heb. : « celui qui endurcit son cœur. » « Sic præsentis vitæ agenda est lætitia, ut nunquam amaritudo sequentis judicii recedat a memoria : quatenus dum mens pavida extremæ ultionis timore transfigitur, quantum nunc præsens lætitia, tantum post ira subsequens temperetur... Sequentis enim ira judicii tanto tunc districtius portabitur, quanto et nunc et inter cupias minime timetur. » S. Greg., Hom. 40 in Evang. Aussi la bravoure de ceux qui, se piquant de ne point redouter les jugements de Dieu, prennent le nom d'esprits forts, est-elle une véritable faiblesse.

15. — *Esuriens*. Heb. : « avide ». LXX : un lion affamé et un loup altéré. — *Princeps impius*, LXX : pauvre. ℣. 3. Un tel prince a la rapacité et la cruauté des bêtes sauvages. Les prophètes emploient des images semblables à propos des rois méchants : Jér., IV, 7; Ezech., XIX, 6.

16. — *Dux*. Heb. : « prince, dépourvu d'intelligence et riche en oppression. » Les derniers mots ne peuvent être considérés comme attributs, en hébreu, parce qu'ils sont reliés aux premiers par la copule : le mot prince devient alors une apostrophe; c'est au prince que s'adresse le second membre du verset. Le manque d'intelligence et la cruauté vont bien ensemble : « si la pauvreté est la mère des crimes, le défaut d'esprit en est le père. » La Bruyère, de l'Homme. Jérémie maudit Sellum, pour les crimes dont parle notre verset. Jer., XXII, 15-17. LXX : un prince qui manque de revenus est un grand oppresseur, mais celui qui hait l'injustice vivra longtemps.

17. — Heb. : « l'homme qui est chargé du sang d'une âme fuit jusqu'à la fosse, ne l'arrêtez pas. » L'homme chargé du sang d'une âme est l'homicide; il fuit jusqu'à la fosse, non pour se donner la mort à lui-même, comme traduit Reuss; mais il fuit, comme Caïn, Gen., IV, 14, emportant sa malédiction et son remords jusqu'au tombeau. Ne l'arrêtez pas : il faudrait l'arrêter, s'il courait lui-même à la mort, XXIV, 11, mais c'est la mort qui court à lui, ne tentez pas l'impossible, ne cherchez pas à l'arracher aux mains de la justice divine, car il ne peut échapper au Tout-Puissant. Vulg. a lu *lo*, « non », au lieu de *al*, « ne ». — *Nemo sustinet*, personne

18. Qui ambulat simpliciter, sal-
us erit : qui perversis graditur viis,
oncidet semel.

19. Qui operatur terram suam,
atiabitur panibus : qui autem sec-
ıtur otium, replebitur egestate.
Supr. 12, 11; *Eccli.* 20, 30.

20. Vir fidelis multum laudabi-
ır : qui autem festinat ditari, non
rit innocens.
Supr. 13, 11 *et* 20, 21; *Infr.* 22.

21. Qui cognoscit in judicio fa-
iem, non benefacit : iste et pro bu-
ella panis deserit veritatem.

22. Vir, qui festinat ditari, et
liis invidet, ignorat quod egestas
uperveniet ei.

23. Qui corripit hominem, gra-
iam postea inveniet apud eum,
nagis quam ille, qui per linguæ
laudimenta decipit.

18. Celui qui marche simplement sera sauvé ; mais celui qui suit des voies perverses tombera une bonne fois.

19. Celui qui cultive sa terre aura du pain en abondance ; mais celui qui se livre à l'oisiveté sera accablé de misère.

20. L'homme fidèle sera comblé d'éloges ; mais celui qui se hâte de s'enrichir ne sera pas innocent.

21. Celui qui en justice a égard à la personne, fait mal ; un tel homme est capable de trahir la vérité pour un morceau de pain.

22. L'homme qui se hâte de s'enrichir et porte envie aux autres, ignore que l'indigence fondra sur lui.

23. Celui qui reprend quelqu'un sera mieux vu de lui par la suite, qu'un autre qui le trompe par des paroles flatteuses.

---

e l'attend, pour le retenir et lui porter se-
ours. LXX : « l'homme qui se trouve im-
liqué dans une cause de meurtre sera fugi-
if, » ou : « l'homme qui s'est porté caution
ans une cause de meurtre, sera banni, et
e sera point en sécurité. » Suit un verset
ui se retrouvera presque complétement
XIX, 17 : « élève ton fils, il t'aimera, fera
onneur à ton âme, et n'écoutera pas la race
erverse. »

18. — *Simpliciter,* Héb. : « innocemment, »
I, 7, X, 9, XI, 20, LXX : δικαίως, Aq.,
ymm. : τέλειος, parfait. — *Perversis,* comme
. 6, par un chemin double. — *Semel.* באחת,
eechat, non pas : « in una viarum », ni :
aliquando », mais : « penitus », une bonne
ois, qui sera la dernière, et ne lui laissera
ucun espoir de se relever. Cfr. : « humum
emel ore momordit. » Virg. En. II, 418.
XX : sera empêtré.

19. — Variante de XII, 11.

20. — *Fidelis,* Heb. : « vir fidelitatum »,
omme XX, 6, un homme sur lequel on peut
ompter. — *Laudabitur,* Heb. : « sera riche
n bénédictions », de la part des hommes et
le Dieu. — *Qui festinat,* XIII, 11, XX, 21. —
Non erit innocens : « Profecto enim, qui au-
ere opes ambit, vitare peccatum negligit,
t more avium captus, cum escam terrena-
um rerum avidus conspicit, quo stranguletur
peccati laqueo, non agnoscit. » S. Greg.,
Past., III, 20, I Tim. VI, 9.

... Dives qui fieri vult,
Et cito vult fieri; sed quæ reverentia legum,
Quis metus aut pudor est unquam properantis avari?
Juven., Sat. XIV, 176

21. — *Qui cognoscit,* XXIV, 23. « Exuit personam judicis, quisquis amicum induit ». disait Cicéron. — *Pro buccella* Héb. : « pour un morceau de pain, il devient prévaricateur, » VI, 26 ; I Reg., II. 36, Ezech., XIII, 19. Caton disait du tribun M. Cælius : « Frusto panis conduci potest, vel uti sileat, vel uti loquatur. » Aul. Gell. Noct. attic. I, 15. LXX : celui qui ne respecte pas le visage des justes n'est pas bon, il est tel que pour une bouchée de pain, il vendrait un homme.

22. — Héb. : « l'homme de mauvais œil s'empresse vers la richesse, et il ignore, etc. » LXX : « il ignore que l'homme miséricordieux s'emparera de lui. » *Chesed,* miséricorde, a été lu pour : *cheser,* indigence. L'homme de mauvais œil est l'homme envieux.

23. — *Postea :* Héb. : « celui qui reprend un homme אחרי, *acharai.* » Dans ce mot, le י ne peut être suffixe de la première personne, ce qui n'aurait pas de sens ; aussi, plusieurs ont-ils vu là un adverbe qu'ils rattachent au verbe suivant : « celui qui reprend un homme, ensuite trouvera, etc. » Il vaut

24. Celui qui soustrait quelque chose à son père et à sa mère, sous prétexte que ce n'est pas un péché, est au même rang que l'homicide.

25. Celui qui se vante et s'enorgueillit excite des querelles; mais celui qui espère au Seigneur sera en bonne santé.

26. Celui qui a confiance en son propre cœur est un insensé; mais celui qui marche sagement sera sauvé.

27. Qui donne au pauvre ne connaîtra pas l'indigence; mais qui rejette sa prière, tombera dans le besoin.

28. Si les impies s'élèvent, les

24. Qui subtrahit aliquid a patre suo, et a matre, et dicit hoc non esse peccatum, particeps homicidæ est.

25. Qui se jactat, et dilatat, jurgia concitat: qui vero sperat in Domino, sanabitur.

26. Qui confidit in corde suo, stultus est: qui autem graditur sapienter, ipse salvabitur.

27. Qui dat pauperi, non indigebit: qui despicit deprecantem, sustinebit penuriam.

28. Cum surrexerint impii, ab-

---

mieux toutefois prendre ce mot comme adjectif; Jérémie, VII, 24, appelle de ce nom les hommes rétrogrades, qui vont en arrière en s'éloignant du bien. On peut donc traduire l'hébreu : « celui qui reprend un homme qui s'éloigne, » (de Dieu, du devoir). — *Quam ille.* Héb. : « qui caresse avec la langue. » La pensée est la même que XXVII, 6; seulement ici ce n'est plus une simple maxime, c'est un fait qui est énoncé.

Laudat adulator, sed non est verus amator.

24. — *Qui subtrahit,* Héb. : qui pille. — *Particeps,* parent, complice du scélérat. C'est à quoi en étaient arrivés les scribes au temps du Sauveur; d'après eux, il était permis de faire offrande au temple, *corban,* des biens qu'on aurait du employer à soutenir l'existence de ses parents : ceux-ci devaient se contenter du mérite de la bonne action de leur fils, et S. Jérôme atteste que « parentes, quæ Deo consecrata cernebant, ne sacrilegii nomen incurrerent, declinantes, egestate conficiebantur. » Marc., VII, 11, Matt., XV, 5. C'est bien le cas d'appliquer le mot de S. Ambroise contre les avares : « si non pavisti, occidisti. »

25. — *Qui se jactat.* Heb. : « l'homme large par le désir », c'est-à-dire cupide : LXX Vatic. : ἄπιστος, pour ἄπληστος des autres manuscrits. Un tel homme excite les querelles, parce qu'il ne recule devant rien pour satisfaire son orgueilleuse cupidité, XV, 18. « Unde bella et lites in vobis? Nonne hinc, ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris? » Jac., IV, 1. — *Qui vero sperat.* XVI, 20. la confiance en Dieu est l'opposé de la cupidité, ou confiance dans les biens matériels, et de l'orgueil, ou confiance en soi-même. — *Sanabitur.* Heb. : « impinguabitur. » Ps., LIV, 3. Cette pensée revient souvent dans les Ps., XXII, 1, XXXIX, 18, etc.

26. — *In corde suo.* Ici, le cœur est mis pour le siége de la pensée. La confiance en soi n'est que présomption. « L'amour de notre propre jugement est la dernière chose que nous quittons, et toutefois, c'est une chose des plus nécessaires à quitter, pour l'acquisition de la vraie perfection. » S. François de Sales. Entr. spir. XIV. LXX : « celui qui se confie dans son cœur audacieux est un insensé. » Cette pensée est développée dans Jérémie, IX, 23, 24.

27. — *Qui dat pauperi,* XI, 24; XIX, 17. « Si vereris et metuis ne si operari plurimum cœperis, patrimonio tuo larga operatione finito, ad penuriam forte redigaris, esto in hac parte intrepidus, esto securus : finiri non potest, unde in usus Christi impenditur, unde opus cœleste celebratur. Nec hoc tibi de meo spondeo, sed de sanctarum Scripturarum fide et divinæ pollicitationis auctoritate promitto. Loquitur per Salomonem Spiritus sanctus, et dicit : Qui dat pauperibus, numquam egebit, qui autem avertit oculum suum in magna penuria erit (LXX), ostendens misericordes atque operantes egere non posse, magis parcos et steriles ad inopiam postmodum devenire, » S. Cypr. de Op. et Eleem. 9. « Quemadmodum frumentum in terram cadens lucrum projicienti parit, sic et panis in esurienten porrectus multam in posterum tibi redde utilitatem. » S. Basil. Hom. 6. — *Qui despicit.* Héb. : mais à celui qui détourne ses yeux beaucoup de malédictions.

28. — *Cum surrexerint,* V, 12; Matt., X, 23

scondentur homines : cum illi perierint, multiplicabuntur justi.

hommes se cachent; mais s'ils périssent, les justes se multiplient.

CHAPITRE XXIX

La correction, sa nécessité (℣℣. 1, 15). — Les justes et les impies (℣℣. 2, 6-11, 16, 27). — Le sage et le débauché (℣. 3). — Le roi, ses qualités, son entourage (℣℣. 4, 12, 14, 26). — L'ami flatteur (℣. 5). — Le pauvre et le créancier (℣. 13). — Fruits de l'éducation (℣. 17). — Le peuple sans guides spirituels (℣. 18). — Manière de traiter les serviteurs (℣℣. 19, 21). — L'homme prompt à parler (℣. 20), — à s'irriter (℣. 22). — L'humble et l'orgueilleux (℣. 23). — Le complice du voleur (℣. 24). — Crainte de l'homme et confiance en Dieu (℣. 25).

1. Viro, qui corripientem dura cervice contemnit, repentinus ei superveniet interitus : et eum sanitas non sequetur.

2. In multiplicatione justorum lætabitur vulgus; cum impii sumpserint principatum, gemet populus.

3. Vir qui amat sapientiam, lætificat patrem suum; qui autem nutrit scorta, perdit substantiam.

Luc. 15,13.

4. Rex justus erigit terram, vir avarus destruet eam.

5. Homo qui blandis fictisque sermonibus loquitur amico suo, rete expandit gressibus ejus.

1. L'homme qui méprise avec entêtement la correction, tombera soudain dans l'abîme et ne guérira jamais.

2. Si les justes se multiplient, le peuple sera dans la joie; mais si les impies prennent le gouvernement, il gémira.

3. Celui qui aime la sagesse réjouit son père; mais celui qui entretient des débauchés ruinera sa fortune.

4. Un roi juste fait prospérer la nation; mais un avare la ruine.

5. L'homme qui tient à son ami le langage de la flatterie et du mensonge, tend un filet devant ses pieds.

— *Multiplicabuntur,* XXIX, 2. LXX : les justes émissent dans les lieux des impies, mais ans leur perte abonderont les justes.

• Sur l'opiniâtreté provenant du manque de correction, XXIX.

CHAP. XXIX. — 1. — *Corripientur.* Héb. : un homme de réprimandes, » c'est-à-dire, n homme qui reçoit des réprimandes, « et aidit la nuque. » Raidir la nuque, c'est se montre altier, et insensible à tout reproche. LXX traduisent l'expression hébraïque par 'actif : ἐλέγχων, l'homme qui réprimande vaut mieux que l'homme à la tête dure. — *Repeninus,* VI, 15. LXX : car l'orsqu'il brûlera out à coup, il n'y aura plus de guérison :

2. — *In multiplicatione.* C'est l'accroissement en nombre et aussi en valeur morale. LXX : ἐγκωμιαζομένων, quand les justes sont loués, estimés, XXVIII, 12, 28. — *Gemet.* « Sous un gouvernement ou prince vicieux et malin, les hommes vertueux languissent et ne vivent pas. » Sully, Econom. 220.

3. — *Lætificat,* X, 1. — *Qui nutrit,* VI, 26; XXVIII, 7; Luc., XV, 13.

4. — *Justus.* Héb. : « un roi, par la justice, met en bon état son pays. » — *Avarus,* איש תרומות, *ish teroumot.* l'homme de présents, ou d'impôts. Aq., Théod. : ἀφαιρεμάτων. LXX : παράνομος. XXVIII, 3.

5. — Ces paroles flatteuses et trompeuses ont pour but de cacher le piége. Ps., LIV, 22. LXX : celui qui dispose un filet devant la face de son ami, le met autour de ses propres pieds, XXVI, 27; XXVIII, 10.

6. — *Peccantem.* Héb. : « dans le péché de

6. Le filet enveloppera celui qui pèche; mais le juste sera dans la joie et l'allégresse.
7. Le juste se rend compte de la cause des pauvres; l'impie ne se met en peine de rien savoir.
8. Les hommes corrompus bouleversent la cité; mais les sages détournent la fureur.
9. Le sage en discussion avec l'insensé a beau se fâcher ou rire, il n'obtiendra pas la paix.
10. Les hommes de sang détestent le simple; mais les justes cherchent à conserver son âme.
11. L'insensé met tout son esprit hors de lui-même, le sage attend et se réserve pour l'avenir.

6. Peccantem virum iniquum involvet laqueus; et justus laudabit atque gaudebit.
7. Novit justus causam pauperum; impius ignorat scientiam.
8. Homines pestilentes dissipant civitatem; sapientes vero avertunt furorem.
9. Vir sapiens, si cum stulto contenderit, sive irascatur, sive rideat, non inveniet requiem.
10. Viri sanguinum oderunt simplicem; justi autem quærunt animam ejus.
11. Totum spiritum suum profert stultus; sapiens differt, et reservat in posterum.

---

l'homme méchant est un piége. » D'après l'accentuation, *rah*, mauvais, doit se rapporter à l'homme et non à piége. LXX : à l'homme pécheur un grand piége, XVIII, 7; XX, 25; XXII, 25. — *Laudabit*. Héb. : « jubilabit. » LXX : ἐν χαρᾷ καὶ ἐν εὐφροσύνῃ, XV, 15. Notre-Seigneur indique la cause de cette joie du juste : « Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis. » Matt. V, 12.

5. — *Causam, din*, la cause, la réclamation devant le tribunal. Job., XXIX, 12, 16. L'impie au contraire ne sait rien de cela, n'a aucune intelligence ni aucun sentiment des droits du pauvre. LXX traduisent deux fois ce second membre : « l'impie, *rashah*, ne songe point à la science, et le pauvre, *rash*, n'a point un esprit qui connaisse, » c'est-à-dire, le pauvre n'entend rien à ses propres affaires, le juste s'en préoccupe pour lui, mais l'impie n'en a cure ni souci.

8. — *Pestilentes*. Héb. : « les hommes de moquerie, » Is. XXVIII, 14, ceux pour qui rien n'est sacré, qui font profession de se jouer de toute autorité. — *Dissipant*, יפיחו, *iapichou*, « soufflant, » soufflent le feu de la discorde. « Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio. » S. Aug. Civ. Dei, XII, 27. LXX : ἐξέκαυσαν. Vulg. : soufflent comme le vent qui chasse la paille. — *Furorem*, la fureur des citoyens soulevés les uns contre les autres.

9. — *Sive irascatur*. Bon nombre de commentateurs, à la suite de Vulg. donnent à ce second membre le sage pour sujet. On peut prendre l'insensé par tous les moyens, on ne s'entendra jamais avec lui. Mais les interprètes modernes suivant l'hébreu, appliquent ce second membre à l'insensé, à qui conviennent mieux ces alternatives de colère et de rire; au lieu de suivre la discussion, il s'emporte, il se moque et n'a aucun repos. LXX favorisent ce sens : l'homme sage juge les nations, mais l'homme méchant entrant en colère est un sujet de risée et n'effraie personne, οὐ καταπτήσσει (pris ici activement.)

10. — *Simplicem*. Héb. : l'innocent, LXX : ὅσιον. — *Quærunt animam ejus*. Trois sens possibles : 1° les justes cherchent l'âme du meurtrier, ce qui est inacceptable, car les justes ne sont point les exécuteurs des vengeances, ni divines ni humaines. 2° Quant au juste, ils (les meurtriers) cherchent son âme. Ps. LXII, 10. Cette interprétation nécessite un changement de sujet, familier sans doute à l'hébreu, mais ici sans nécessité, car on aboutit par là à une tautologie. 3° les justes cherchent son âme, l'âme de l'innocent, pour la conserver et la défendre. Ce sens est le plus juste.

11. — *Spiritum*, רוח, *rouach*, ici : « la colère », la mauvaise humeur; LXX : θύμον, et non point l'esprit, ni ce qu'il contient. — *Differt*. Héb. : « mais le sage la fait reculer en arrière », compescit retrorsum. LXX : ταμιεύται. « Impatientia quippe impellente agitur, ut totus foras spiritus proferatur, quem idcirco perturbatio citius ejicit, qui nulla interius disciplina sapientiæ circumcludit. Sapiens autem differt et reservat in posterum. Læsus enim in præsens se ulcisci non desiderat, quia etiam tolerans parci optat, sed tamen juste vindicari omnia extremo judicio non ignorat. » S. Greg., Past. III, 9. — Iræ dilatio, dit un proverbe, mentis pacatio.

12. — La même pensée se retrouve Eccl.

12. Princeps qui libenter audit verba mendacii, omnes ministros habet impios.

13. Pauper et creditor obviaverunt sibi; utriusque illuminator est Dominus.

Supr. 22, 2.

14. Rex qui judicat in veritate pauperes, thronus ejus in æternum firmabitur.

15. Virga atque correptio tribuit sapientiam; puer autem qui dimittitur voluntati suæ, confundit matrem suam.

16. In multiplicatione impiorum multiplicabuntur scelera; et justi ruinas eorum videbunt.

17. Erudi filium tuum, et refrigerabit te, et dabit delicias animæ tuæ.

18. Cum prophetia defecerit, dissipabitur populus; qui vero custodit legem, beatus est.

12. Le prince qui prête volontiers l'oreille aux paroles mensongères, n'a que des impies pour ministres.

13. Le pauvre et le créancier se sont rencontrés : c'est le Seigneur qui éclaire l'un et l'autre.

14. Si le roi juge les pauvres selon la vérité, son trône s'affermira pour jamais.

15. La verge et la correction procurent la sagesse; mais l'enfant abandonné à son caprice, fait la honte de sa mère.

16. Les crimes se multiplieront quand se multiplieront les méchants, mais les justes en verront la ruine.

17. Instruis ton fils, il te consolera et fera les délices de ton âme.

18. Si la prophétie fait défaut, le peuple tombera en décadence; mais heureux celui qui observe la loi.

---

x, 2. « Sicut rex, talis grex, » dit encore un proverbe.

Regis ad exemplum totus componitur orbis.

13. — Variante de XXII, 2. — *Creditor,* איש תככים, *ish tecakim,* « l'homme d'usures » (τόκος), le riche qui opprime le pauvre de la manière indiquée XXVIII, 28. Hitzig et Reuss traduisent par « rentier », expression qu'on ne s'attendait guère à trouver dans un livre du temps d'Ezéchias. — *Illuminator,* parce que le Seigneur qui fait luire son soleil sur les bons et sur les méchants, Matt., V, 45, voit leurs œuvres à tous deux, et les jugera un jour en conséquence. LXX : le créancier et le débiteur se rencontrant, le Seigneur fait l'inspection, ἐπισκοπὴν, de l'un et de l'autre.

14. — *Rex qui judicat,* XVI, 12, XX, 28, XXV, 5.

Un roi sage et qui hait l'injustice,
Qui sous la loi du riche impérieux
Ne souffre point que le pauvre gémisse,
Est le plus beau présent de cieux.
Rac. Esther. III, 3.

In æternum, c'est-à-dire, pour longtemps. LXX ont lu *lahed,* témoignage, pour *lahad :* « son trône sera établi en témoignage. »

15. — Idées souvent répétées dans le livre, XIII, 24; XXIII, 13, et X, 1; XVII, 21, XXVIII, 7.

16. — *Videbunt,* car les méchants passeront comme un ouragan, X, 25. LXX : mais à leur chute, les justes seront épouvantés, יירא, *iirou,* « timebunt », pour יראו, *ireou,* « videbunt ».

17. — *Refrigerabit,* LXX : ἀναπαύσει, « il te donnera du repos », ce qui traduit bien l'hébreu. Au ch. XXVIII, 17, LXX avaient : ἀγαπήσει.

18. — *Prophetia,* חזון, *chazon,* la vision, la prophétie, Is., I, 1. Nah., I, 1, mais ici dans son sens le plus large. Les prophètes n'avaient pas seulement pour mission de prédire l'avenir, ils étaient encore auprès du peuple les représentants officiels de Dieu, dont ils faisaient connaître ou interprétaient les volontés : à ce titre, ils étaient les véritables instituteurs de la nation, et ses guides dans l'accomplissement de la loi divine. Le proverbe signifie donc : quand il n'y aura plus personne pour instruire le peuple, la nation tombera en ruines. « Cum cessaverit sacerdotalis eruditio, solvetur continuo disciplina divinæ legis, qua populus ad beatitudinis præmia pertingere debuerat. » Beda. LXX : « il n'y aura point d'interprète, ἐξηγητής, pour la nation perverse. » La Sainte Ecriture note en plusieurs endroits l'absence de ces instructeurs du peuple, et les funestes conséquences qui en résultent. Au temps du grand prêtre Héli : « sermo Domini erat pretiosus, (i. e. rarus) in diebus illis, non erat visio

19. Ce n'est pas par des paroles qu'on peut former un serviteur, car il comprend bien ce que tu dis, mais ne se met point en peine d'y répondre.

20. As-tu vu un homme prompt à parler? Tu peux t'attendre à ses sottises, mais non à sa correction.

21. Celui qui dès l'enfance nourrit délicatement son serviteur, le verra bientôt se révolter.

22. L'homme emporté suscite les querelles, et celui qui s'irrite aisément est par là même plus porté à pécher.

23. L'humiliation s'attache aux pas de l'orgueilleux; mais la gloire revêtira l'humble d'esprit.

24. Celui qui s'associe à un vo-

19. Servus verbis non potest erudiri; quia quod dicis intelligit, et respondere contemnit.

20. Vidisti hominem velocem ad loquendum? stultitia magis speranda est, quam illius correptio.

21. Qui delicate a pueritia nutrit servum suum, postea sentiet eum contumacem.

22. Vir iracundus provocat rixas; et qui ad indignandum facilis est, erit ad peccandum proclivior.

23. Superbum sequitur humilitas; et humilem spiritu suscipiet gloria.

Job. 22, 29.

24. Qui cum fure participat, odit

---

manifesta. » I Reg., III, 1. Azarias menace le roi Asa : « Si dereliqueritis eum (Dominum), derelinquet vos. Transibunt autem multi dies in Israel absque Deo vero, et absque sacerdote doctore et absque lege. » II Par., XV, 2, 3. Isaïe s'exprime d'une manière analogue, XXIX, 10, 11 : « Miscuit vobis Dominus spiritum soporis, claudet oculos vestros, prophetas et principes vestros, qui vident visiones, operiet. Et erit vobis visio omnium sicut verba libri signati. » — *Qui vero.* Quand Dieu soustrait sa lumière à la nation en général, et lui ôte ses guides spirituels, il laisse néanmoins à chaque particulier ce qui lui est nécessaire pour son salut. La prophétie cessant, il restait aux Hébreux la *thora*, la loi de Moïse : heureux alors qui sait du moins trouver dans la loi la volonté de Dieu et l'accomplir.

19. — *Non potest erudiri.* Ce qui a été dit si souvent de l'enfant, il est naturel de l'appliquer au serviteur. LXX : ce n'est point en paroles qu'on instruira un serviteur dur (à tête dure.) — *Respondere*, il ne répond ni en paroles, ni en action. « Ille autem servus, qui cognoscit voluntatem domini sui, et non præparavit, et non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis. » Luc., XII, 47.

30. — *Velocem.* Eccli. IX, 18; Jac., I, 19. — *Stultitia*, Héb. : « on espère plus d'un sot que de lui. » XXVI, 12. Le sot peut à la rigueur s'apercevoir de sa sottise, le grand parleur n'en a pas le loisir.

21. — *Qui delicate nutrit*, מפנק, *mepannek*, ἅπ. λεγ. en hébreu, mais usuel en araméen et en arabe. Le mot est bien traduit par Vulg. — *Postea sentiet.* Héb. : « il doit ensuite devenir מנון, *manon* », mot traduit très-diversement. LXX le tirent de *on*, douleur : ὀδυνηθήσεται. Symm. : ἔσται γογγυσμός, « il y aura murmure. » Sic Syr. Ewald d'après l'arabe traduit par « ingrat ». Le sens le plus sûr et le plus généralement adopté fait venir le mot de נון, *noun*, « sobolescere »; *manon* veut dire fils. Le serviteur traité trop délicatement, prend de l'importance dans la maison, et finit par se croire enfant de la famille.

> Laissez-leur prendre un pied chez vous,
> Ils en auront bientôt pris quatre. La Font. II, 7.

LXX : « qui traite délicatement son serviteur en deviendra esclave, mais à la fin trouvera en lui un sujet de douleur. » Les auteurs spirituels appliquent ce verset au corps, esclave de l'âme, qui s'insurge si vite quand on satisfait ses appétits grossiers.

22. — On a remarqué qu'en hébreu, ces six derniers versets sont rangés par ordre alphabétique. Le présent verset est une variante de XV, 18. XXVIII, 25. « Ira viri justitiam Dei non operatur. » Jac., I, 20.

23. — Même pensée que XI, 16, XVI, 19; Luc, XIV, 11. LXX : l'injure humilie l'homme, mais le Seigneur couvre de gloire les humbles.

24. — *Adjurantem.* Héb. : « il écoute l'adjuration et ne dénonce pas. » La loi portait que le témoin ou le complice devait dénoncer le crime, quand, au jugement, on l'en adjurait

ınimam suam, adjurantem audit, et ıon indicat.

25. Qui timet hominem, cito corıuet; qui sperat in Domino, sublevabitur.

26. Multi requirunt faciem princiıis; et judicium a Domino egreditur ıingulorum.

27. Abominantur justi virum imıium; et abominantur impii eos qui n recta sunt via.

Verbum custodiens filius, extra ıerditionem erit.

leur hait son âme, il entend l'adjuration, mais ne révèle rien.

25. Qui craint l'homme, tombera bientôt : qui espère dans le Seigneur sera élevé.

26. Beaucoup recherchent le visage du prince; mais c'est du Seigneur que procède le jugement de chaque homme.

27. Les justes ont en abomination les méchants, et les méchants ont en abomination ceux qui marchent dans la droite voie.

L'enfant qui garde la parole sera à l'abri de la perdition.

---

olennellement. Levit. v, 1. La crainte du châtiment empêche le complice de parler, et ıinsi un premier crime l'entraîne à beaucoup l'autres; c'est pourquoi l'auteur dit qu'il est 'ennemi de son âme et de sa propre vie. LXX relient ce verset au suivant : « mais si entendant qu'on défère le serment, il ne déıonce pas, 25, par crainte ou par honte levant les hommes, il est renversé; mais celui qui a confiance dans le Seigneur se réjouira. »

25. — *Qui timet.* Héb. : « la crainte devant es hommes met un piége. » — *Qui sperat,* XVIII, 10. « Qui adhæret creaturæ, cadet cum abili; qui amplectitur Jesum, firmabitur in ævum. » Imit. II, 7. LXX ajoutent une autre traduction de ce verset : «... se réjouira; l'impiété procure à l'homme la chute, mais celui qui a confiance dans le Seigneur sera sauvé. »

26. — *Faciem principis,* sa vue, sa faveur, XIX, 6. Ps. XLIV, 13. « Universa terra desiderabat vultum Salomonis. » III Reg., X, 24. — *Et judicium,* ce qui est juste, et aussi le jugement. Dans le premier sens : on épie le visage du prince pour agir d'après son caprice du moment, tandis que ce serait au Seigneur qu'il faudrait demander ce qui est éternellement juste. La Bruyère fait des courtisans une peinture qui peut servir de commentaire intéressant à ce verset : « Les grands forment un vaste cercle autour de cet autel, et paraissent debout, le dos tourné directement au prêtre et aux saints mystères, et les faces élevées vers leur roi, que l'on voit à genoux sur une tribune, et à qui ils semblent avoir tout l'esprit et tout le cœur appliqués... Ce peuple paraît adorer le prince, et le prince adorer Dieu. » De la Cour.

27.— *Abominantur,* XXI, 8. Ce verset qui termine la collection d'Ezéchias, résume bien les nombreuses antithèses du livre. On y trouve aussi l'idée fondamentale de la Cité de Dieu. — *Verbum,* n'est que dans la Vulg. et dans LXX Vatic. à la fin de XXIV, 22. La vulgate l'a placé ici en manière d'épilogue.

CHAPITRE XXX

Titre. — La faiblesse de l'intelligence humaine en face des œuvres de Dieu ; infaillibilité de de la parole divine (vv. 1-6). — Désir de la médiocrité, à la vue des dangers auxquels exposent la pauvreté et la richesse (vv. 7-9). — Ne point calomnier, même les serviteurs (v. 10). — La race ingrate, hypocrite, orgueilleuse et rapace (vv. 11-14). — Les choses insatiables (vv. 15-16). — Malédictions contre l'enfant ingrat (v. 17). — Les choses impénétrables (vv. 18-20). — Les choses insupportables (vv. 21-23). — Sagesse des petits animaux (vv. 24-28). — Les êtres à fière démarche (vv. 29-31). — Répression de la colère par le silence (vv. 32-33).

1. Paroles du Collectionneur, fils du Parleur.

1. Verba Congregantis filii Vomentis.

APPENDICES

1° Paroles d'Agur, xxx.

Introduction : La parole de Dieu, source de la sagesse, vv. 1-6.

Chap. xxx. — 1. — Ce verset est le titre d'une nouvelle série de proverbes. La synagogue, pour qui le livre tout entier est l'œuvre de Salomon, a pris dans le sens allégorique les noms renfermés dans ce verset ; le royal auteur se serait ainsi désigné lui-même symboliquement. La Vulgate est l'interprète de ces traditions, quand elle traduit : *verba Congregantis, filii Vomentis. Vomens* serait ainsi le roi David. Toutefois, comme dans la langue talmudique, בן, *ben,* ne signifie pas seulement fils, mais exprime aussi la possession d'une qualité, *Congregans* et *Vomens* pourraient être deux noms du roi Salomon. Cette interprétation a été abandonnée de bonne heure. La version de Venise (IXe siècle) traduit littéralement l'hébreu : דברי אגור בן-יקה, *diberei Agour bin Iake,* λόγοι Ἀγούρου υἱέως Ἰακέως. Mais quel est cet Agur, fils de Iaké? Hic opus, hic labor est. 1° Rien ne donne à présumer que l'on doive identifier Agur et Salomon. *Agour* signifie en hébreu, le recueilli, et aussi, d'après quelques exemples, le collecteur, l'assembleur ; en arabe : celui qui est loué, « mercede conductus. » *Iake,* tiré de l'arabe, veut dire, le pieux, l'obéissant. L'étymologie moins sûre de S. Jérôme, le rapporte au verbe קוא, *kou,* « evomere. » Le nom d'assembleur pourrait convenir à Salomon, et même ressembler à celui de *kohelet* qu'il prend dans l'Ecclésiaste ; le nom de pieux et d'obéissant ne siérait pas moins bien à David. Mais la possibilité d'une pareille application ne donne pas droit de conclure à sa légitimité. Aux versets 2 et 3, l'auteur dit qu'il ne connaissait rien à la sagesse ; il demande ensuite le nom du Créateur de toutes choses ; comment concilier ces déclarations avec tout ce que Salomon a dit de lui-même dans le cours du livre, avec le don de sagesse qu'il avait reçu de Dieu, et surtout avec le magnifique tableau qu'il fait de la génération éternelle et des œuvres de la Sagesse personnelle, au chapitre VIII? Ce chapitre du reste offre pour le fond et la forme un contraste assez frappant avec ce qui précède, pour qu'on y reconnaisse au moins la possibilité d'un auteur différent de Salomon. 2° Beaucoup d'interprètes ont cru trouver, dans le mot qui suit en hébreu, un éclaircissement sur la personnalité d'Agur : המשא, *hammassa,* traduit par Venet : τοῦ Μασάου ; Agur, fils de Iaké, de Massa. Massa est un fils d'Ismaël, Gen. xxv, 14 ; I Par. I, 30 ; il donna son nom à une tribu et à une contrée, comme ses frères. Duma, dont parle Isaïe, XXI, 11, et Thema. On place cette contrée aux environs des montagnes de Séir, chaîne de l'Idumée, entre la mer Morte et la mer Rouge. C'est là qu'une partie de la tribu de Siméon s'établit en chassant les Amalécites, I Par. IV, 38-43 ; il y aurait donc eu en cet endroit une colonie israélite, à laquelle fait allusion dans ses relations de voyages le rabbin espagnol, Benjamin de Tudèle (XIIe siècle). Pour d'autres auteurs, Massa serait dans le Hauran actuel, au nord-est de la Palestine ; on a même cru la reconnaître dans la ville de *Mismiji,* voisine aussi d'une Duma et d'une Téma. Enfin, Massa pourrait encore être *Mésène,* contrée au nord du golfe Persique, dans laquelle se trouve Apamée, en Mésopotamie. Ce pays fut aussi habité par des colonies juives. I Par. V, 22. Agur serait de l'une de ces contrées ; s'il est roi, il n'est pas israélite, car l'Ecriture ne parle d'aucun roi hébreu hors de Palestine, mais en tous cas, il connaît le Dieu d'Israël, et professe son culte, ainsi que le témoigne son langage.

Visio quam locutus est vir, cum quo est Deus, et qui Deo secum morante confortatus, ait :

2. Stultissimus sum virorum, et sapientia hominum non est mecum.

3. Non didici sapientiam, et non novi scientiam sanctorum.

4. Quis ascendit in cœlum atque descendit? quis continuit spiritum in manibus suis? quis colligavit

Vision décrite par un homme avec qui est Dieu, et qui, fortifié par la présence de Dieu en lui, dit :

2. Je suis le plus insensé des hommes, et la sagesse humaine n'est point en moi.

3. Je n'ai point appris la sagesse, et j'ignore la science des saints.

4. Qui est monté au ciel et en est descendu ? qui a contenu l'esprit dans ses mains ? qui a enchaîné les

---

Hitzig fait même d'Agur un frère de Lamuel, dont le nom sera aussi suivi de *massa,* au chapitre suivant. Malgré toutes ces conjectures, l'existence d'une contrée de Massa reste absolument problématique. Le fils d'Ismaël fut sans doute le fondateur d'une tribu, mais tribu demi-nomade, comme celles des Ismaélites, et incapable par conséquent d'imposer son nom à une contrée déterminée; aussi n'est-il jamais question de Massa dans la géographie sacrée, et ceux qui tiennent à mettre ce pays au soleil ne savent-ils trop où le placer. Pourtant, une ville qui possède des sages comme Agur et Lamuel, aurait dû laisser quelque trace de son existence et de son histoire. Zœckler traduit : Paroles d'Agur, fils de la souveraine de Massa, mot à mot : de celle à qui Massa obéit. 3° La plupart des modernes, Bertheau, Delitzsch, etc. prennent *massa* comme nom commun. C'est le mot qui est traduit dans les prophéties par « onus, » il peut signifier en outre : oracle, prophétie, sentence, chant. Agur serait alors un des sages d'Isaël, comme ceux dont il est parlé, XXIV, 23.

La suite du verset n'offre pas moins de difficultés que le commencement. On a en hébreu : נאם הגבר לאיתיאל לאיתיאל ואכל, *neoum hagueber leitiel leitiel veoucal.* Il en est qui prennent les derniers mots comme noms propres : « oracle de l'homme à Itiel, à Itiel et Ucal »; ou en prenant le second ל, dans le sens causatif qu'il a dans les titres des psaumes : « oracle de l'homme à Itiel, et d'Itiel à Ucal. » *Itiel* se retrouve II Esdr. XI, 7, et signifie : « mecum Deus; » le mot *leitiel* peut se lire indifféremment dans les deux sens. *Ucal* est le futur d'un verbe : « je pourrai, » étymologie très-extraordinaire pour un nom propre en hébreu. Itiel et Ucal seraient des fils d'Agur. L'existence de ces deux nouveaux venus n'est pas plus certaine que celle de la ville de Massa; rien ne prouve qu'il faille voir ici des noms propres, tandis qu'au contraire, on a un sens bien préférable en prenant ces mots avec leur signification commune. *Leitiel* se décompose alors en deux mots, *laiti el,* suivant la leçon qu'adoptent Bertheau, Zœckler, etc. Delitzsch qui s'en tient aux noms propres, n'exclut pourtant point cette interprétation. *Laiti* vient du verbe *laah,* לאה, « se fatiguer en vain; » *el* est un vocatif; *ucal* qu'on peut rattacher à *calol,* accomplir, pouvoir, Symm., δυνήσομαι, vient plutôt de *calah,* au *piel :* « consumptus sum, intereo, » LXX : παύομαι. Venet : τέλεσον. Le verset tout entier se peut alors traduire : « Paroles d'Agur, fils de Iaké. Sentence : l'homme a dit : je me suis fatigué en vain, ô Dieu, je me suis fatigué en vain, ô Dieu. et je suis à bout de forces. » Cette répétition se conçoit bien mieux que celle du nom propre Itiel, et la suite est en harmonie avec ce début ainsi traduit. On voit comment la Vulgate a tiré parti du sens possible des mots. LXX : « Mon fils, révère mes paroles, et les ayant reçues, réfléchis-y, (XXIX, 27, Vulg.) Voici ce que dit l'homme à ceux qui croient en Dieu, et je cesse. » La première partie du verset hébreu est absente, et la seconde trahit suffisamment l'embarras du traducteur.

2. *Stultissimus,* בער. *bahar,* « une brute », une bête sans raison. En hébreu, ce verset se rattache au précédent : « quia brutus ego, pro viro », je me suis fatigué en vain, ô Dieu, et je suis à bout de forces, car je suis un être sans raison, au lieu d'être un homme.

3. — *Non novi,* Hébr. : « non didici sapientiam, ita ut sciam... » — *Sanctorum,* Heb. : « du Saint, » comme IX, 10. LXX traduisent par l'affirmative : « Dieu m'a appris la sagesse, et je sais la science des saints. » Ces trois versets forment comme une première strophe, dans laquelle Agur confesse sa faiblesse intellectuelle en face de la sagesse divine. Les questions qui vont suivre, et qu'il laisse sans réponse, donneront la preuve de ce qu'il avance.

4. Les questions posées dans ce verset n'attendent point en réponse le nom d'un homme, ainsi que le prétend Reuss. L'analogie de ces questions avec celles que le Sei-

eaux comme dans un vêtement? qui a affermi toutes les extrémités de la terre? quel est son nom, le nom de son fils, le sais-tu?

5. Toute parole de Dieu est passée par le feu; c'est un bouclier pour ceux qui espèrent en lui.

6. N'ajoute rien à ses paroles, de peur d'être repris, et convaincu de mensonge.

aquas quasi in vestimento? quis suscitavit omnes terminos terræ? quod nomen est ejus, et quod nomen filii ejus, si nosti?

5. Omnis sermo Dei ignitus, clypeus est sperantibus in se :

Ps. 11, 7.

6. Ne addas quidquam verbis illius, et arguaris, inveniarisque mendax.

Deut. 4, 2 *et* 12, 32.

---

gneur pose à Job, XXXVIII, 8..., et la grandeur des actes auxquels il est fait allusion, montrent assez que l'auteur veut ici mettre en défaut non pas la puissance de l'homme, qui ne saurait même de loin entrer en comparaison avec l'action créatrice, mais simplement sa science. Darras, Hist. de l'Eglise, t. II, p. 497, 502, soupçonne que ce chapitre contient une série d'énigmes proposées à Salomon; quelques-unes auraient trouvé leur solution, d'autres, et la première est du nombre, seraient restées sans réponse. Mais il n'est aucunement prouvé que ni ce chapitre, ni Agur soient contemporains de Salomon. Les énigmes suivantes ne paraissent pas désirer de réponse; quant à celle du v. 4, Salomon n'y a-t-il pas répondu au ch. VIII? Si Agur laisse ces questions sans solution, ce n'est point par ignorance, puisqu'il sait même que Dieu a un Fils, mais c'est que les réponses de ces grands problèmes ne peuvent nous venir que de Dieu, et que même à la clarté de la révélation divine, notre intelligence bornée ne comprend le tout de rien. — *Quis ascendit*. S. Jean, III, 13 et S. Paul, Eph., IV, 9, semblent faire allusion à cette question. Monter et descendre exprime ici l'action simultanée de Dieu au ciel et sur terre. — *Spiritus*, « qui ferebatur super aquas ». Gen., I, 2. — *In manibus*. Héb. : « dans ses deux poings, ce qui marque la puissance absolue du Créateur. » LXX : qui a rassemblé les vents dans son sein? — *Quis colligavit*. Ce sont les eaux d'abord dispersées que Dieu a enchaînées dans les rivages de terre, et dans les nuées du ciel comme dans un manteau, VIII, 28; Job. XXVI, 8; Ps. CIII, 6. — *Quis suscitavit* Héb. : « qui a affermi. » Job. XXXVIII, 4. — *Quod est nomen ejus*. Cette première question a trait au nom incommunicable de Dieu. Exod., VI, 3. — *Nomen filii ejus*. Les rabbins juifs, pour décliner la preuve qu'on peut tirer de ces paroles, prétendent que le fils de Dieu, c'est le sage, Moïse en particulier; pour les rationalistes, « quel est le nom de son fils », est absolument identique à : « quel est son nom », à lui, l'homme dont il est ici question. La question ne signifie pas non plus que Dieu n'a pas de Fils; Hitzig qui l'affirme, n'a sans doute pas lu la lettre CII de S. Augustin, où il est répondu à un païen qui avançait la même chose. La question suppose seulement que le nom du Fils n'est pas connu. Il a été parlé de ce Fils, VIII, 22; mais quoi d'étonnant, si on ignore le nom de celui dont on sait l'existence? Le Juif Philon trouve la chose très-naturelle : « Ne igitur ambigas, an quod rebus, quæ sunt, antiquius est, ineffabile sit, cum ne Verbum quidem ipsius declarari nomine aliquo possit. » De nomin. commut. ap. Petav. de Trin. I, 2. « Quand le sage a prononcé ces paroles : qui est celui, etc., ce n'est pas là une simple idée et des paroles en l'air; il a prétendu proposer un mystère digne de Dieu, et quelque chose de très-véritable et de très-réel, quoique en même temps incompréhensible. Dans sa nature infinie, il a vu un Père qu'on ne comprend pas, et un fils dont le nom n'est pas connu. Il n'est donc plus question que de le nommer, et on le doit reconnaître, pourvu qu'on avoue qu'il est ineffable. » Boss. Elev. IIe S. 1. Hist. univ. IIe P. XIX. LXX dénaturent tout à fait cette dernière question, « quod Verbi nativitate nondum aperte prædicata, remarque Bossuet, infirmorum ac maxime gentilium offensionem metuerent. » Cette note s'appuie de l'autorité de S. Jérôme. LXX : τί ὄνομα τοῖς τέκνοις αὐτοῦ : le mot *ben* est pris par LXX dans le sens large, comme quand il s'applique à Israël, le fils de Dieu.

5. *Omnis sermo*. L'homme ignore ce qu'est Dieu; ce qu'il en peut savoir, il le tient de la révélation divine, et c'est à cette parole qu'il faut s'en tenir, car elle est *tserouphah*, « passée par le feu », c'est-à-dire, pure comme l'or dépouillé des scories par un feu ardent. « Non quod ipsa (verba) in se sint examinata ab igne, aut quod fuissent inquinata; sed quod qui illa acceperit, faciant eum ut aurum mundum purificatum per ignem ». S. Hier. in Ps., XVII.

7. Duo rogavi te; ne deneges mihi antequam moriar.

8. Vanitatem, et verba mendacia longe fac a me. Mendicitatem, et divitias ne dederis mihi; tribue tantum victui meo necessaria :

9. Ne forte satiatus illiciar ad negandum, et dicam : Quis est Dominus? Aut egestate compulsus furer, et perjurem nomen Dei mei.

10. Ne accuses servum ad dominum suum, ne forte maledicat tibi, et corruas.

11. Generatio quæ patri suo maledicit, et quæ matri suæ non benedicit.

12. Generatio quæ sibi munda vi-

7. Je t'ai demandé deux choses, ne me les refuse pas avant que je meure.

8. Eloigne de moi la vanité et les paroles de mensonge. Ne me donne ni la pauvreté, ni les richesses, accorde-moi seulement ce qui m'est nécessaire pour vivre.

9. De peur que la satiété ne m'entraîne à te renoncer et à dire : Qui est le Seigneur? ou que l'indigence ne me porte à voler, et à blasphémer le nom de mon Dieu.

10. N'accuse point le serviteur auprès de son maître, de peur qu'il ne te maudisse, et que tu n'en souffres.

11. Il est telle race qui maudit son père, et ne bénit point sa mère.

12. Telle race qui se croit pure,

---

6. — *Me addas.* Même recommandation est faite au livre de la loi ancienne, Deut., IV, 2; XII, 32; et à la fin du livre de la loi nouvelle. Apoc., XXII, 18.

Proverbes moraux sur différents sujets, ℣℣. 7-33.

7. — *Duo rogavi te.* Le pronom personnel s'applique naturellement à Dieu, qui a été invoqué au ℣. 1. Si on y lit « Itiel », notre pronom n'a plus à qui se rapporter clairement. LXX : « ne m'ôte point la faveur avant que je meure, » la faveur d'obtenir ce que je demande.

8. — *Vanitatem,* Héb. : « la fraude. » C'est la première grâce qu'il demande, n'avoir point au cœur cette fourberie ni cette passion de tromperie, qui servent à conquérir les biens de ce monde « per fas et nefas ». — *Mendicitatem et divitias.* A la vue des excès des riches, en face des misères du pauvre, La Bruyère s'écrie : « Tienne qui voudra contre de si grandes extrémités; je ne veux être, si je le puis, ni malheureux ni heureux, je me jette et me réfugie dans la médiocrité. » des Biens de Fort. — *Tribue tantum,* Héb. : « fais-moi prendre le pain suffisant. » Ce pain est celui que Notre-Seigneur appelle ἐπιούσιον. Matt., VI, 11. C'est la prudence qui inspire à Agur cette demande, comme l'indique le verset qui suit. S. Paul dit aussi : « Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti sumus. » I Tim. VI, 8; le détachement des choses de ce monde, lui dicte ce langage. L'amour et la passion de la pénitence ont fait désirer à quelques saints même la privation du nécessaire. La prudence, le détachement, la soif de souffrances sont trois dégrés d'une vertu dont la pratique est réglée par l'inspiration divine, et les circonstances où l'on se trouve placé par la Providence.

9. — *Ne forte satiatus.* « Satis est enim homini habere quod sibi sufficit; quia divitiæ ut epulis ventrem, ita animum curis sollicitudinibusque distendunt. Ideoque petit constitui sibi quæ opus sunt et sufficientia... Fugienda igitur et cavenda sunt tentamenta mundi, ne pauper desperet, ne opulens insolescat. » S. Ambr. Hexam. VI, 8. — *Quis est Dominus.* Ps., XIII, 1. Exod., XXXII, 4-6. LXX : qui me voit, *mi ireéhi,* יראה, au lieu de *mi Jehova,* יהוה. — *Perjurem,* Héb. : prendre, violer, LXX : ὀμόσω.

10. — *Ne accuses,* par calomnie. Héb. : « ne maltraite point de langue », Théod. : μὴ καταλαλήσῃς. LXX : ne livre pas le serviteur aux mains de son maître. Deut., XXIII, 15. — *Et corruas,* Héb. : « et que tu n'aies à expier », à souffrir. La malédiction d'un serviteur, quand elle est juste, peut attirer la colère divine sur le calomniateur.

11. — Quatre sentences qui se rattachent l'une à l'autre par l'analogie des idées, et la similitude de l'expression. — *Generatio.* LXX : ἔκγονον κακὸν, aux quatre versets. XX, 20; Exod., XXI, 17.

12. — *Lota.* LXX : τὴν δ' ἔξοδον αὐτοῦ οὐκ ἀπένιψεν. Pour l'intelligence de ces paroles, Cfr., Ezech., XVI, 4; Is. IV, 4. Ce verset se

et cependant n'est point purifiée de ses souillures.

13. Telle race dont les yeux sont altiers, et les paupières orgueilleusement levées.

14. Telle race enfin qui au lieu de dents a des glaives, et qui déchire avec ses mâchoires, dévorant ceux qui n'ont rien sur terre, et ceux des hommes qui sont pauvres.

15. La sangsue a deux filles qui disent : Apporte, apporte.

Il y a trois choses insatiables et une quatrième qui ne dit jamais : C'est assez.

16. L'enfer, le sein de la femme,

detur, et tamen non est lota a sordibus suis.

13. Generatio cujus excelsi sunt oculi, et palpebræ ejus in alta surrectæ.

14. Generatio quæ pro dentibus gladios habet, et commandit molaribus suis, ut comedat inopes de terra, et pauperes ex hominibus.

15. Sanguisugæ duæ sunt filiæ, dicentes : Affer, affer.

Tria sunt insaturabilia, et quartum, quod nunquam dicit : Sufficit.

16. Infernus, et os vulvæ, et terra

---

rapporte à l'hypocrisie, que Notre-Seigneur lui-même a voulu stigmatiser, Luc XVIII, 11.

13. — *Excelsi oculi.* Héb. : « une génération, comme ses yeux sont élevés, etc.! » VI, 17. Ps., CXXX, 1 ; Is., X, 12. — *Et palpebræ.* C'est ce que les latins appelaient le « supercilium elatum », autre marque physiognomonique de l'orgueil.

14. — *Pro dentibus.* Héb. : « dont les dents sont des glaives, et les mâchoires des couteaux. » C'est la cupidité qui est représentée sous ces traits. Ps., LVI, 5 ; LVI, 7. Les mêmes images sont employées par les prophètes quand ils parlent des ennemis d'Israël. Is., IX, 12 ; Jér., V, 17 ; XXX, 16 ; L, 17. Am., VIII, 4. Hitzig, se fondant toujours sur l'hypothèse qu'Agur est le chef d'une colonie siméonite à Massa, trouve dans ces quatre versets un portrait satyrique des Amalécites. Cette peinture peut tout aussi bien s'appliquer aux compatriotes israélites de l'auteur ; on en trouve fréquemment de semblables dans les écrivains sacrés, et mille traits de l'Ecriture nous prouvent que les types de l'orgueil et des autres vices ici flétris, n'étaient pas absolument rares chez les Hébreux. Cfr., Ps., XIII. On a aussi cherché à appliquer ces quatre proverbes aux quatre âges de la vie, aux différentes époques de l'histoire du monde, etc. ; ces applications sont purement imaginatives. On voit par l'ensemble du chapitre, quel rôle joue le nombre quatre dans les sentences d'Agur.

15. — *Sanguisugæ.* Héb. : « deux filles sont à עלוקה, *alouka.* » Plusieurs, Reuss entre autres, voient dans ces quelques mots une énigme indéchiffrable. C'est bientôt dit. D'autres ont cherché à éclaircir la difficulté. *Alouka* signifie en hébreu : « sangsue », LXX : βδέλλη ; en sanscrit : *galanka,* c'est-à-dire, « celle qui habite dans l'eau. » La soif de sang est personnifiée par deux mots, qu'on appelle ses deux filles : donne, donne. « Voces istæ, dit Michaelis, concipiuntur ut hirudinis filiæ, quas ex se gignat, et velut mater sobolem impense diligat. » Cependant les interprétations différentes ne manquent pas. Pour le Talmud, *alouka* est un des noms de l'enfer, et ses deux filles sont la puissance de ce monde et l'hérésie. Pour quelques Pères, S. Bernard entre autres (Declamationes), c'est le symbole de la puissance diabolique. D. Calmet voit sous ce nom la cupidité, et ses deux filles, l'avarice et l'ambition. On a encore fait d'*alouka,* le destin, Μοῖρα, ou une sorte de vampire de la mythologie orientale, se nourrissant de chair humaine, comme les *Dakini* des Indiens, et les *Ghoul* des Arabes et des Perses. Bon nombre d'auteurs modernes s'arrêtent à cette idée. On est parfaitement en droit cependant de ne voir là, avec Bertheau, qu'une personnification de la cupidité insatiable, qu'on l'appelle sangsue, ou qu'on lui laisse son nom hébreu d'*Alouka.* LXX disent seulement : « la sangsue avait trois filles très-chéries. » On a prétendu, mais sans raison, que le texte qui nous reste a été tronqué ; rien ne le prouve, car tel qu'il est, il est parfaitement explicable. Des comparaisons semblables se trouvent dans d'autres auteurs. Horace dit d'un poète qui veut impitoyablement donner lecture de ses vers :

> Quem vero arripuit, tenet occiditque legendo,
> Non missura cutem nisi plena cruoris hirudo.
> Ars poet. in fin.

On a des comparaisons identiques, Theocrit. Idyll., XI, 55. Plaut. Epid. 181. — *Tria sunt.* Même forme d'expression que Am. 1-2

16. — *Infernus, sheol,* XXVII, 20. Is., V, 14. — *Os vulvæ,* Héb. : « la fermeture du sein. »

quæ non satiatur aqua; ignis vero nunquam dicit : Sufficit.

17. Oculum qui subsannat patrem, et qui despicit partum matris suæ, effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilæ.

18. Tria sunt difficilia mihi, et quartum penitus ignoro;

19. Viam aquilæ in cœlo, viam colubri super petram, viam navis

la terre toujours altérée d'eau, et le feu qui ne dit jamais : C'est assez.

17. Que l'œil de celui qui insulte son père et méprise celle qui lui a donné le jour, soit arraché par les corbeaux du torrent et dévoré par les petits de l'aigle.

18. Trois choses me sont difficiles à savoir, et la quatrième m'est absolument inconnue.

19. Le chemin de l'aigle dans le ciel, le chemin du serpent sur le

---

Gen., XVI, 2; XX, 18, XXX, 1. — *Terra :* « quo plus sunt potæ, plus sitiuntur aquæ ». — *Ignis,* le feu, ordinairement appelé dévorant. LXX : « l'enfer, l'amour de la femme, la terre altérée d'eau, l'eau et le feu ne disent point : c'est assez. » On cite un proverbe arabe qui dit : « Trois choses n'en peuvent rassasier trois autres : le sein de la femme et l'homme, le bois et le feu, la terre et la pluie. » Dans le recueil de fables indiennes intitulé *Hitopadesa,* on lit un autre proverbe presque identique au nôtre : « le feu n'est pas rassasié de bois, ni l'océan de rivières, ni le dieu de la mort, de vivants, ni les désirs de la femme, d'hommes ». Eccli., I, 7-8. Ce verset se relie au précédent. *Alouka* est le type de la cupidité que rien ne peut assouvir; les quatre choses nommées au ℣. 16 sont des applications, les deux dernières purement matérielles; la seconde est en partie morale, et peut s'appliquer à la concupiscence en général; la première enfin, est la plus frappante et la plus terrible. « Infernum et amorem mulieris (LXX) recte conjungit Scriptura. » S. Aug. S. 107 de Temp.

17. — *Partum,* ליקחת, *laikchat,* « l'obéissance due à sa mère, » LXX : qui déshonore la vieillesse de sa mère. — *Corvi de torrentibus,* du torrent, de la vallée. III Reg., XVII, 4-6. Les yeux, dans un cadavre, sont le premier objet de la voracité du corbeau :

> Effossos oculos voret atro gutture corvus,
> Intestina canes, cœtera membra lupi.
> Catoll. 108, 5.

Filii aquilæ, l'aigle l'apportera à ses aiglons comme un morceau dont ils sont friands. L'œil est ou reste pris ici pour le corps entier, dont il est une des parties les plus précieuses. Goliath fait à David une menace semblable : « Dabo carnes tuas volatilibus cœli et bestiis terræ. » I Reg., XVII, 44; III, XIV, 11, XVI, 4.

18 et 19. — *Viam aquilæ,* à cause de la hauteur de son vol, Job., XXXIX, 27, et surtout de l'absence de toute trace après son passage; le serpent n'en laisse pas davantage sur le rocher, et le sillage du navire en pleine mer est bientôt disparu. — *Viam viri.* C'est la chose la plus insondable; ici est le nœud du proverbe. — *In adolescentia.* Ainsi rendue, la pensée est juste. mais n'a pas de sens bien frappant. LXX traduisent aussi : ἐν νεότητι. Héb. : בעלמות, *behalmah.* Symm. : ἐν νεανίδι, « viam viri in adolescentula », sc, per copulam carnalem. La pensée se rapporte littéralement à la difficulté qu'il a à reconnaître l'adultère à la suite de l'acte criminel. « La loi permettait à l'époux trompé sur la condition de sa jeune épouse, qui lui avait été donnée pour vierge, de réclamer la dissolution du mariage, et de porter la cause devant les tribunaux. Tout ce que les juges devaient apporter de vigilance et de sagacité pour terminer un procès de ce genre, l'auteur sacré le fait entendre par sa maxime. » Le Hir. Proph. d'Israël. II, 2. On peut aussi, en faisant abstraction du contexte, entendre ces paroles du mystère de la génération. Mais dans ce verset, la question capitale porte sur le mot *almah.* L'emploi de cette expression fait dire triomphalement à Reuss : « Ce passage prouve de la manière la plus évidente que *almah* (Is., VII, 14) ne signifie pas une vierge, parce que dans ce cas l'assertion serait fausse. » Ce mot est employé sept fois dans la Bible : Gen., XXIV, 43; Exod., II, 8; Ps., LXVIII, 26; Cant., I, 3, VI, 8, dans le passage d'Isaïe et dans le présent verset; ici seulement, il peut présenter au premier abord quelque difficulté. Dans les autres passages, *almah* ne désigne jamais une femme mariée. mais toujours une vierge gardée dans la maison paternelle. Ici, il ne peut désigner autre chose qu'une vierge proprement dite, Rosenmüller l'avoue, et les comparaisons qui précèdent rendent la chose indubitable. Pourquoi est-il impossible de reconnaître la trace de l'aigle, du serpent et du navire? parce qu'ils sont hors de vue, l'aigle au haut des

rocher, le chemin du navire en pleine mer, et le chemin de l'homme dans sa jeunesse.

20. Telle est aussi la voie de la femme adultère, qui mange, et dit en s'essuyant la bouche : Je n'ai rien fait de mal.

21. Trois choses ébranlent la terre, et la quatrième lui est insupportable.

22. L'esclave qui vient à régner, l'insensé qui est rassasié de nourriture.

23. La femme digne de haine, quand on l'a prise en mariage, et la servante devenue l'héritière de sa maîtresse.

24. Il y a sur terre quatre êtres bien petits, qui sont plus sages que les sages mêmes :

in medio mari, et viam viri in adolescentia.

20. Talis est et via mulieris adulteræ, quæ comedit, et tergens os suum, dicit : Non sum operata malum.

21. Per tria movetur terra, et quartum non potest sustinere;

22. Per servum cum regnaverit; per stultum cum saturatus fuerit cibo;

23. Per odiosam mulierem cum in matrimonio fuerit assumpta; et per ancillam cum fuerit hæres dominæ suæ.

24. Quatuor sunt minima terræ, et ipsa sunt sapientiora sapientibus :

---

airs, le navire en pleine mer, et que l'air, le rocher et l'eau sont incapables de recevoir ou de conserver aucune empreinte. De même chez les Juifs, la vierge seule, et non la femme mariée ni la courtisane, était tenue enfermée dans la maison, par conséquent, hors de vue ; on ne pouvait s'introduire auprès d'elle qu'en trompant la surveillance paternelle, et celui qui osait enfreindre l'étroite réclusion de la vierge, ne laissait aux yeux du public et de la famille de sa victime, aucune trace de son passage; quelle que fût d'ailleurs l'issue de la séduction, la vierge pouvait quelque temps garder officiellement le nom d'*almah*. « Elle y a droit, remarque M. le Hir, jusqu'à ce qu'elle ait été convaincue. » Bien plus, la corruption de la jeune fille eût-elle été publique et connue de tous, *almah* n'en garderait pas moins strictement son sens de vierge. En toute langue en effet, on aura toujours le droit de dire : « via hominis in virgine *almah* », comme on dit : « cæci vident », ou : « la pluie tombe sur la terre desséchée. » Pour le méconnaître, il faut avoir quelque peu perdu de vue les notions élémentaires de la logique sur le *sens divisé* et le *sens composé*. Quelques Pères, comme S. Ambroise, appliquent ce verset à l'incarnation mystérieuse du Fils de Dieu. Ce sens est purement accommodatice.

20. — *Talis est*. Agur applique maintenant à la femme adultère ce qu'il a dit de l'homme au verset précédent. — *Tergens os suum*. Le crime a déjà été comparé à un pain caché IX, 17. LXX : ἀποκεκρυμμένη. S. Ambroise fait l'application morale de ce verset au sacrement de pénitence : « Hæc enim virtus est Christi Domini, ut peccator qui ejus unda se laverit, denuo in virginem reparatus, non meminerit ante quod fuerit, rediviva nativitate infantiæ innocentiam præ se ferat, sitque virgo fide Christi, qui fuerat adulter corruptione peccati. » Serm. I de Eleem. On ne voit pas trop sur quoi s'appuient Hitzig et quelques autres, pour prétendre que ce verset n'est qu'une addition postérieure.

21. — *Terra*, tous les hommes, toutes les sociétés sont ébranlées par les renversements qui vont être indiqués.

22. — *Per servum*, XIX, 10. — *Per stultum*. ℣. 9.

23. — *Odiosam*, soit à tort, soit à raison. Dans le premier cas, la loi sauvegarde les droits des enfants, Deut. XXI, 15-17. — *Ancillam*. Son héritage paraît devoir être pris en mauvaise part : elle l'obtient en supplantant sa maîtresse, comme marquent l'hébreu et LXX : ἐὰν ἐκβάλῃ. Gen. XXI, 10. LXX transposent les deux membres de ce verset. Les quatre choses dont il est parlé justifient l'expression, d'ailleurs hyperbolique du ℣. 20. Le règne de l'insensé, et l'action effrénée de ses passions sont de vraies calamités pour la terre. Les deux autres traits se rapportent à ce qui trouble la paix au sein des familles, signalent des désordres moins étendus, quant au théâtre où ils se passent, mais non moins pernicieux au point de vue social.

24. — *Minima terræ*, n'est point superlatif en hébreu. — *Sapientiora*. Heb. : *chacamim*

25. Formicæ, populus infirmus qui præparat in messe cibum sibi;
26. Lepusculus, plebs invalida, qui collocat in petra cubile suum;
27. Regem locusta non habet, et egreditur universa per turmas suas;
28. Stellio manibus nititur, et moratur in ædibus regis.

29. Tria sunt quæ bene gradiuntur, et quartum quod incedit feliciter;
30. Leo fortissimus bestiarum, ad nullius pavebit occursum:

31. Gallus succinctus lumbos; et aries; nec est rex qui resistat ei.

25. La fourmi, peuple faible, qui fait sa provision durant la moisson;
26. Le lapin, troupe timide, qui établit sa demeure dans le rocher;
27. La sauterelle qui n'a point de roi, mais s'avance par troupes bien unies.;
28. Le lézard qui se soutient sur ses pattes, et demeure dans le palais du roi.
29. Il y a trois êtres qui ont une fière démarche, et un quatrième qui s'avance magnifiquement.
30. Le lion, le plus brave des animaux, et qu'aucun adversaire ne fait trembler;
31. Le coq à la démarche hardie, le bélier, et le roi à qui rien ne résiste.

---

mechoucamim; ce dernier mot est un participe signifiant rendu sage; l'idée se trouve ainsi accentuée par la répétition : « sapientia sapienter facta sunt. » LXX et Vulg. ont fait du מ qui précède le participe, le préfixe comparatif.

25. — Sur les provisions de la fourmi, Cfr. VI, 7, 8. — *Populus*, nom donné aux fourmis non pas tant pour leur nombre que pour la perfection de leur organisation sociale.

26. — *Lepusculus*, שפנים, *shepannim*, le daman de Syrie, « hyrax syriacus », quadrupède à fourrure épaisse, à jambes très-courtes, ressemblant extérieurement aux marmottes, mais zoologiquement aux rhinocéros. Ces animaux sont particuliers à la Syrie et à l'Afrique. Le *shepan* de l'Ecriture, que les naturalistes modernes identifient avec le daman, n'est donc ni le lapin de la Vulg. ni le porc-épic des LXX : χοιρογρύλλιοι, ni la gerboise de quelques auteurs plus récents, quoique cette dernière habite aussi en Syrie et en Arabie. Les fourmis font preuve de sagesse en travaillant ensemble, et les damans en cherchant dans les rochers un abri contre leur faiblesse.

27. — *Egreditur*, Heb. : « elle sort חצץ, *chotsets*, divisée en ordre toute entière. » LXX : « elle combat avec ordre sous un seul commandement. » Le prophète Joel, II, 2, etc. décrit l'aspect saisissant d'une invasion de sauterelles, en faisant remarquer le bel ordre qui règne dans cette multitude.

28. — *Stellio*, שממית, *semamit*. Heb. : « le lézard que tu peux prendre avec la main. » La traduction de la Vulgate, outre sa naïveté, n'indique point la cause de la faiblesse du lézard. LXX réunissent les deux traductions : « le lézard, s'appuyant sur ses mains, et étant facile à prendre, εὐάλωτος, etc. » S. Augustin raconte comment il se surprenait lui-même prêtant attention aux mouvements du lézard : « Quid cum me domi sedentem stellio muscas captas, vel aranea retibus suis irruentes implicans, sæpe intentum facit?... Pergo inde ad laudandum te Creatorem mirificum, atque ordinatorem rerum omnium. » Coof. x, 35. C'est là en effet la conclusion que l'auteur de ces versets veut suggérer, car l'instinct si parfait des plus faibles animaux vient de Dieu. « Et revera, omnia opera Domini plena sunt sapientia; quando enim videmus formicam scire quando hiems venit, etc. nonne hæc sunt admiratione digna et sapientia plena, videlicet cum rerum natura nusquam magis quam in minimis mira sit! Unde Salomon quoque, regum sapientissimus, hoc genus minimorum animantium imprimis obstupuit: Quatuor, inquiens, etc. » S. Hier. in Ps. CIII, 24.

29. — *Bene*. Le mot correspondant en hébreu, *tob*, répété dans les deux membres, implique l'idée de fierté et de grandeur.

30. — *Leo*, ליש, *laish*, nom du lion qui ne se trouve qu'ici et Job., IV, 11; Is., XXX, 6; Venet : λῖς, LXX : le lionceau. — *Pavebit*. Héb. : « il ne reculera devant aucun autre. » LXX : il ne se détourne point, et n'a point peur de la bête.

31. — *Gallus*. זרזיר מתנים, *zarzir matenaim*, « succinctus lumbos. » L'hébreu n'a que ces deux mots; ils doivent désigner un ani-

32. Tel s'est montré insensé à la suite de son élévation à un rang supérieur; avec de l'intelligence, il aurait mis sa main sur ses lèvres.

33. Celui qui presse trop fort les mamelles pour en exprimer le lait, ne fait que l'épaissir; celui qui se mouche trop violemment tire le sang; celui qui excite la colère, amène la discorde.

32. Est qui stultus apparuit postquam elevatus est in sublime; si enim intellexisset, ori suo imposuisset manum.

33. Qui autem fortiter premit ubera ad eliciendum lac, exprimit butyrum; et qui vehementer emungit, elicit sanguinem, et qui provocat iras, producit discordias.

---

mal quelconque, puisque le verset précédent en annonce trois. Les versions anciennes tiennent pour un oiseau; ἀλέκτωρ, le coq, dont un des noms arabes est *sarsar*; quelques interprètes plus modernes ont substitué au coq, le corbeau, l'étourneau ou un oiseau de proie. On aurait ainsi un oiseau, entre deux quadrupèdes, auquel du reste conviendraient fort mal les deux verbes du ℣. 29. On a donc cherché un troisième animal qui ressemblât davantage aux deux autres : le lévrier, le zèbre, le léopard, le cheval de guerre, etc. ont chacun leurs adhérents. De fait, ce nom de « succinctus lumbos » convient à beaucoup; lequel préférer? C'est ce que personne n'a encore pu décider catégoriquement. Delitzsch traduit simplement les deux mots hébreux : « l'animal aux reins agiles »; c'est peut-être le plus sage. LXX paraphrasent outre mesure : « gallus conscendens gallinas alacer. » — *Aries, taish.* LXX ajoutent : « qui conduit le troupeau. » — *Nec est rex.* ומלך אלקים עמו, *oumelek alkoum himmo.* LXX lisent : קם אל עמו, *kom al himmo,* « montant vers son peuple » pour le haranguer, δημηγορῶν ἐν ἔθνει. Vulg. suppose que *alkoum* est un composé de la négation, *al,* et de l'infinitif, *koum,* « rex non venire cum eo, i. e. contra quem non venitur. » Mais un pareil composé a contre lui la grammaire et l'usage de la langue hébraïque. Il faut du reste dans la leçon actuelle de la Vulgate, faire porter la négation sur le verbe, ou déplacer le mot *rex:* « rex, nec est qui resistat ei », sous peine d'être en contradiction avec le ℣. 29. Umbreit, Gesenius, Delitzsch et les plus célèbres hébraïsants prennent ce mot dans son acception arabe, *kom,* suite, armée, avec l'article en préfixe : « un roi, son armée avec lui. » Le roi a ainsi dans son armée le même rôle que le lion parmi les animaux dont il est le plus brave, et le bélier dans le troupeau dont il est le guide. Cette explication, simple et claire, n'a qu'un inconvénient, c'est que pour l'obtenir, on soit obligé de recourir à une langue étrangère, *alkoum* n'ayant aucun sens en hébreu. On a vu d'ailleurs comment les anciennes versions sont obligées de transformer ce mot.

32. — Héb : « si stultus es in te efferendo, et si cogitasti, manum ori »; as-tu eu la sottise de t'emporter par orgueil, et même en as-tu eu la pensée, la main sur ta bouche. Le silence est en effet le meilleur calmant pour la colère. Job. XXXIX, 34. Vulg. se sert des mots pour construire une phrase dont l'idée est différente, mais très-juste, au demeurant; que d'hommes parfaits dans un rang secondaire deviennent nuls si on les élève d'un degré. LXX : « si tu t'abandonnes à la joie, et que tu étendes ta main pour le combat, tu seras deshonoré. » Ce texte note peut-être deux excès opposés, la folle joie et l'acrimonie querelleuse.

33. — Héb. : « qu'on presse le lait, on a du beurre, qu'on presse le nez, on a du sang, qu'on presse la colère, on a des disputes. » Au lieu des trois verbes de Vulg., le même substantif est répété trois fois en hébreu, מיץ, *mits,* « l'action de presser, » mais avec une nuance différente à chaque fois. — *Ubera, chalab.* « le lait gras, » ayant toute sa crème. Vulg. a pris le contenant pour le contenu, probablement par analogie avec ce qui suit. — *Iras.* L'hébreu a ici un jeu de mots intraduisible : nez se dit *af,* et colère se rend par le même mot au duel, *affaim.* LXX : « si vous faites sortir les paroles, les disputes et les rixes sortiront. » Ce verset est explicatif du précédent : si celui qui va s'emporter ne garde pas le silence, en donnant libre cours à sa colère, il obtiendra un résultat sur lequel il ne comptait pas.

CHAPITRE XXXI

Conseils de la mère du roi Lamuel : éviter l'impureté et l'intempérance (℣℣. 1-4). — Rendre justice aux pauvres et aux petits (℣℣. 5-9). — Eloge de la femme forte : sa conduite à l'intérieur de la maison (℣℣. 10-12); travail des mains, vigilance, charité, soin des domestiques (13-22). — Ce que lui doit son mari (℣. 23). — Elle accroît son bien (℣. 24). — Ses vertus : force, prévoyance, sagesse, bonté, travail (℣℣. 25-27). — Eloge que font d'elle son mari et ses enfants (℣℣. 28-29). — Conclusion : ce qui fait le vrai mérite, la crainte du Seigneur (℣. 30). — Sa récompense (℣. 31).

1. Verba Lamuelis regis. Visio qua erudivit eum mater sua.

1. Paroles du roi Lamuel. Instruction que lui donna sa mère.

2° Paroles de la mère de Lamuel sur l'impureté et l'intempérance des rois, XXXI, 1-9.

CHAP. XXXI. — 1. — *Verba Lamuelis*, לְמוּאֵל, *lemouel*. Ce nom ressemble à celui du premier-né de Siméon, *Jamuel*, Gen. XLVI, 10, écrit ailleurs *Namuel*, Num. XXVI, 12, I Par. IV, 24, similitude dont Hitzig se sert encore pour affermir sa colonie siméonite de Massa. *Lemouel* se décompose en *lemo* pour *le*, et *el*, et signifie la même chose que *Lael*, Num. III, 24 : « à Dieu, consacré à Dieu. » Les autres interprétations, « Dieu avec lui », et « Dieu avec eux », ne sont pas conformes au sens de לְ, qui marque le datif, l'attribution, et ne signifie point avec. Ce nom n'a pas la même orthographe dans les versions grecques : Aq. : Λεμμοῦν, Symm. Ἰαμουήλ, Théod. : Ρεβουήλ. Lamuel n'est pas le même qu'Agur; autrement, pourquoi ce changement de nom? Il n'est point dit d'ailleurs qu'Agur fût roi. Il n'est pas non plus son frère ni son successeur sur un trône étranger à la Palestine; ces hypothèses n'ont pour fondement que le mot *massa* qui suit, comme XXX, 1. Ce roi Lamuel est-il donc Salomon? L'ancienne exégèse est pour l'affirmative, mais il faut l'avouer, bien plutôt par l'usage reçu d'attribuer tout le livre à Salomon, qu'en vertu de raisons positives et convaincantes. Bien qu'il soit, en effet, question d'un roi et de sa mère, il n'est point démontré que ce roi et cette reine soient Salomon et Bethsabée. On a tenté de rapprocher le nom de Lamuel de celui de *Iedidiah*, « chéri de Dieu », que Nathan donne à Salomon, II Reg. XII, 25; mais nous venons de voir d'autres noms qui ressemblent beaucoup plus que celui-là au nom de Lamuel. Aussi quelques auteurs, comme Janssens et d'autres modernes, nient-ils résolument l'identité de Lamuel et de Salomon. Lamuel étant un pseudonyme, on ne sait trop quel roi il peut désigner. Peut-être, serait-ce Ezéchias lui-même, qui après avoir fait rassembler les derniers proverbes de Salomon, aurait fait ajouter ceux du sage Agur, quelques conseils reçus de sa propre mère, et enfin le poème alphabétique de la femme forte. Toutefois, ce ne sont là encore que des conjectures. Il est cependant une considération digne de remarque, c'est que ces conseils de la mère du roi sur le danger des passions, et en particulier sur les précautions à prendre au sujet des femmes et des boissons enivrantes, auraient eu bien peu d'écho dans le cœur de Salomon, s'il fallait admettre qu'ils lui eussent été adressés. et cet épilogue serait à la fin du livre comme un exemple manifeste d'infraction aux recommandations paternelles et maternelles, et on a vu avec quelle insistance le royal auteur à réclamé l'obéissance aux préceptes du père, IV, 1-4. Sans doute, Salomon parle assez souvent dans le cours du livre des dangers de l'impureté; mais il parle alors en son nom, et à des disciples indéterminés, tandis qu'ici la recommandation serait tout-à-fait personnelle, quant à l'auteur et quant au disciple. Ne serait-ce pas plutôt le déplorable spectacle des désordres de Salomon qui aurait inspiré bien des passages des deux derniers chapitres? Est-ce le fils de David, ou un témoin des égarements où l'entraîna la prospérité, qui a pu dire : « Mendicitatem et divitias ne dederis mihi... ne forte satiatus illiciar ad negandum. » XXX, 8, 9? Est-ce Bethsabée qui a donné ce conseil : « Ne dederis mulieribus substantiam tuam? » XXXI, 3. Quels souvenirs ces paroles auraient-elles éveillé dans l'esprit de Salomon? Comment aurait-il songé à les transmettre à la postérité? Comment en tous cas les auteurs de la collection, au lieu de les placer parmi les proverbes de Salomon, les auraient-ils reléguées à la suite des paroles d'Agur, en qui tout le monde à peu près s'accorde à voir un personnage autre que

2. Et quoi! mon bien-aimé, quoi! fruit chéri de mes entrailles, quoi! tendre objet de mes vœux!

3. Ne livre point ta substance aux femmes, ni tes richesses pour la perte des rois.

4. C'est aux rois, ô Lamuel, c'est aux rois qu'il faut éviter de donner du vin, car il n'y a point de secret là où règne l'ivresse.

2. Quid, dilecte mi, quid, dilecte uteri mei, quid, dilecte votorum meorum?

3. Ne dederis mulieribus substantiam tuam, et divitias tuas ad delendos reges.

4. Noli regibus, o Lamuel! noli regibus dare vinum; quia nullum secretum est ubi regnat ebrietas;

Salomon? Ces considérations, sans être péremptoires, nous portent à croire que Lamuel n'est point Salomon, et que ce roi « consacré à Dieu » serait plutôt Ezéchias, qui par sa piété a bien justifié ce nom. *Visio, massa,* comme xxx, 1, oracle, instruction. Isaïe, contemporain d'Ezéchias emploie souvent ce mot. — *Mater sua.* Les conseils qui suivent sont bien placés sur les lèvres d'une mère; la reine se fait l'avocate des petits et des opprimés, et le roi qui rapporte ces paroles donne la preuve à la fois de son amour filial, et de sa volonté d'accomplir les préceptes maternels. LXX traduisent ainsi ce premier verset : « mes paroles ont été inspirées de Dieu. Oracle du roi qu'enseigna sa mère. » Le mot *lamuel* a été rendu par εἴρηνται ὑπὸ Θεοῦ, *lemo el,* Dieu avec elles.

2. — *Quid,* מה, *mah,* interjection, quoi! ou ah! La triple répétition marque l'émotion de la mère, à la vue des dangers que court son fils chéri. — *Fili.* ברי, *beri,* mot araméen, qui se retrouve Ps. II, 12. L'emploi de quelques termes étrangers dans ces deux derniers chapitres, ne donne pas droit de conclure qu'Agur et Lamuel aient vécu hors de Palestine, mais seulement qu'à l'époque ou furent écrits ces passages, quelques mots avaient été empruntés aux étrangers par les Hébreux. Les exemples en sont assez fréquents dans les livres postérieurs. LXX : « quid, fili, custodies? quid? verba Dei. Primogenite, dico tibi, fili, quid, fili uteri mei? Quid, fili precum mearum? » Le fils des désirs et des prières n'est pas seulement celui dont on a demandé à Dieu la naissance, mais aussi celui pour qui l'on fait dans le présent des vœux et des prières.

3. — *Substantiam,* חיל, *ehail,* ta force, ta vigueur, ce que tu vaux toi-même, et aussi ce que tu as, ta richesse. — *Divitias.* Héb. : « tes voies », c'est-à-dire, ta conduite, ta volonté. — *Ad delendos,* למחות, *lamchot,* « ad delendum. » D'autres, abandonnant avec raison la ponctuation massorétique, lisent : *limechot,* « deletricibus regum »; la pensée est la même, mais le parallélisme est mieux conservé, et le sens plus clair. LXX : « ne donne point ta richesse aux femmes, ni ton esprit et ta vie au repentir, » ὑστεροβουλίαν, c'est-à-dire, ne te ménage pas de tardifs regrets. Cette passion, si funeste à l'homme privé, l'est encore davantage aux princes; Salomon en fit la triste expérience : « Il n'eut plus de peine à se prosterner devant des idoles de pierre, depuis qu'il eut adoré des idoles de chair, et il perdit les plus belles lumières de son esprit, dès qu'il eut donné son cœur à d'infâmes créatures. » Bourdaloue, S. de l'Impur. I. P. « Que vous servirait d'être victorieux et redouté au dehors, écrivait Bossuet à Louis XIV, si vous êtes au dedans vaincu et captif?... Plus votre majesté donnera sincèrement son cœur à Dieu, plus elle mettra en lui seul son attache et sa confiance, plus aussi elle sera protégée de sa main toute-puissante. » Et quelques jours plus tard : « Vos peuples s'attendent à vous voir pratiquer plus que jamais ces lois que l'Ecriture vous donne. La haute profession que votre majesté a faite de vouloir changer dans sa vie ce qui déplaisait à Dieu, les a remplis de consolation. Ils se persuadent que votre majesté, se donnant à Dieu, se rendra plus que jamais attentive à l'obligation très-étroite qu'il vous impose de veiller à leurs misères. » Lett. 45 et 46. On voit que dans l'instruction donnée à Lamuel, comme dans celle que Bossuet adresse au grand roi, une relation nécessaire est établie entre l'abandon du prince aux mauvaises passions, et son aveuglement sur les maux du peuple. S. Augustin estime les rois heureux, « si luxuria tanto eis est castigatior quanto posset esse liberior; si malunt cupiditatibus pravis, quam quibuslibet gentibus imperare. » Civ. Dei. v, 24.

4. — *Noli regibus,* Héb. : « ce n'est point aux rois, ô Lemoel, ce n'est point aux rois de boire du vin. » Ici nous lisons Lemoel, mais le kéri rétablit la première orthographe. — *Noli dare.* C'est bien le sens de l'hébreu; la répétition indique l'importance du précepte par rapport aux rois. — *Quia nullum :* ולרוזנים אז שכר, *oulerozim av sheear,* אז, a été lu *ei,* « ubi, » et o, « aut, » ce qui ne donne point de sens fort clair. La leçon du

5. Et ne forte bibant, et obliviscantur judiciorum, et mutent causam filiorum pauperis.

6. Date siceram mœrentibus, et vinum his qui amaro sunt animo :

7. Bibant, et obliviscantur egestatis suæ, et doloris sui non recordentur amplius.

8. Aperi os tuum muto, et causis omnium filiorum qui pertranseunt ;

9. Aperi os tuum, decerne quod justum est, et judica inopem et pauperem.

10. Mulierem fortem quis inve-

5. Il est à craindre que s'ils boivent, ils n'oublient la justice et ne se trompent dans la cause des enfants du pauvre.

6. Donnez la liqueur forte aux affligés, et le vin à ceux qui ont l'amertume dans le cœur.

7. Qu'ils boivent, qu'ils oublient leur misère, et perdent tout souvenir de leurs maux.

8. Ouvre ta bouche en faveur du muet et de tous les enfants sans asile.

9. Ouvre ta bouche pour rendre de justes arrêts, et faire justice au pauvre et à l'indigent.

10. Qui trouvera la femme forte ?

---

kéri est meilleure : אי, *i*, est la négation, d'où la traduction : « et principibus non sicera. » xx, 1, idée parrallèle avec celle du premier membre. La traduction de la vulgate suppose en hébreu : *lo razin ei shecar*, « non secreta ubi sicera, » ce qui répond au proverbe juif : « qui fait entrer le vin fait sortir le secret. » LXX traduisent tout autrement : « Fais tout avec prudence, bois le vin avec prudence ; les puissants sont irascibles, qu'ils ne boivent point de vin. » S. Jérôme traduit : si tes puissants sont irascibles, qu'ils ne boivent pas de vin.

5. — *Judiciorum*. Héb, : *mechoukok*, ce qui est prescrit, la loi. — *Mutent*, *shanah*, « mutare in deterius. » « In proverbium cessit, sapientiam vino obumbrari. » Pline, Hist. nat. XXIII, 25. LXX : « afin qu'en buvant, ils n'oublient pas la sagesse, et ne deviennent incapables de rendre justice aux faibles. » Voilà donc les conséquences qu'entraine l'intempérance des rois : indiscrétion sur les secrets d'Etat, oubli de la loi, et déni de justice aux petits.

6. — Le vin à sa destination providentielle marquée par la Sainte Ecriture : « Vinum lætificat cor hominis, » Ps., CIII, 15. Au dire des rabbins, c'est pour obéir à ce verset que les femmes de Jérusalem portaient du vin généreux à ceux qu'on menait au supplice. Matt., XXVII, 34 ; Marc., XV, 23. Cfr. D. Sepp, Vie de Notre-Seigneur. VI, 55.

Ἀνδρὶ δὲ κεκμηῶτι μένος μέγα οἶνος ἄεξει.
Hom. Il. VI, 261.

A l'homme accablé, le vin procure une grande force.

7. — *Egestatis*, LXX : πενίας. « Vinum tristitiam removet, omnes animi languores delet, lætitiam infundit. » S. Aug. ad Virg. 1. Le vin ne produit ces bienfaisants effets que quand la modération en règle l'usage. Il représente ici l'ensemble des soulagements que le riche doit à l'indigent ; il faut d'ailleurs si peu de chose pour épanouir le cœur de celui qui souffre habituellement ! On peut remarquer que les ٧٧. 6 et 7, forment avec 4 et 5 une antithèse parfaite pour la pensée et l'expression.

8. — *Aperi os tuum muto*, non pour lui parler, mais pour le défendre. Job., XXIX. 11. Le muet est celui qui est incapable de plaider sa propre cause. — *Filiorum qui pertranseunt*, בני חלוף, *benei chalof*, les enfants d'abandon, les orphelins, LXX : ouvre ta bouche pour la parole de Dieu, et juge tout le monde avec intégrité.

9. —

Qui patre seu matre orbatur, quæve marito,
Istorum causas sit tibi cura sequi.
Horum causiloquus, horum tutela maneto,
Pars hæc te matrem noverit, illa virum.
Debilis, invalidus, puer, æger, anusve, senexve
Si veniant, fer opem his miserando piam.
Théodulphe. Parœn. ad Judic.

3° Éloge alphabétique de la femme forte, ٧٧. 10-31.

10. — Avec ce verset commence le poème qu'on peut intituler : Eloge de la Femme forte. Il est alphabétique, c'est-à-dire que chaque verset commence successivement par une des vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu. Nous avons des exemples de semblables acrostiches dans les Psaumes, IX, X, XXIV, XXXVI, CXVIII, etc., et dans les Lamentations de Jérémie. On a appelé ce poème l'alphabet d'or des femmes. Les versets se composent

C'est bien loin, c'est aux extrémités de la terre qu'il en faut chercher le prix.

11. Le cœur de son mari met sa confiance en elle, et il ne manquera point d'y trouver son avantage.

niet? procul, et de ultimis finibus pretium ejus.

11. Confidit in ea cor viri sui, et spoliis non indigebit.

---

de deux membres où le parallélisme est assez rigoureusement observé. L'auteur de ce morceau ne nous est pas connu; car bien que le chant se trouve à la suite des paroles de Lamuel, ce n'est pas une raison pour le lui attribuer, d'autant que pour le fond et la forme, il diffère notablement de ce qui précède; sous ce double rapport, il se rapprocherait davantage des Psaumes ou des premiers chapitres du livre. Doit-on attribuer la composition de cet éloge à Salomon, à Agur, à Lamuel? On ne le sait. Les Septante qui le placent à la suite du chapitre XXIX, ne l'attribuent donc ni à Agur, ni à Lamuel, qu'ils ne nomment point, du reste, dans leur traduction. D'autre part, la place que lui assigne la tradition juive, à la suite des collections d'Ezéchias, donne à penser que ce morceau n'est pas de Salomon; autrement, par son étendue, son importance et la perfection de sa forme, il aurait mérité d'être placé immédiatement après le chapitre IX. Quel que soit l'auteur, nous n'avons pas lieu d'hésiter à reconnaître là une parole divinement inspirée, et un des plus beaux morceaux de la poésie hébraïque. Quel est maintenant cette femme forte? Plusieurs pensent que Salomon a voulu faire là le portrait de sa mère Bethsabée, et lui rendre en éloges ce qu'il venait d'en recevoir en conseils. Mais alors même qu'on pourrait sûrement attribuer ce morceau à Salomon, il semblerait singulier que Bethsabée eût servi de type au portrait qui est ici tracé. Cette femme dut son élévation à un double crime, et quel que fût le consentement qu'elle y apporta, on peut trouver qu'elle se consola bien facilement de la mort d'Urie. L'Evangile qui dans la généalogie de Notre-Seigneur nomme Thamar et Rahab, désigne Bethsabée par cette périphrase : « ea quæ fuit Uriæ. » Matt., 1, 6. Elle partagea la pénitence de David, sans nul doute; mais comment dire d'elle sans restriction : « Confidit in ea cor viri sui? » Comment de plus appliquer à une reine orientale des traits comme ceux-ci : « Consideravit agrum et emit eum?... Nobilis in portis vir ejus... De nocte surrexit, deditque prædam domesticis... Sindonem fecit et vendidit? » Il est évident que l'auteur a voulu tracer le portrait idéal de la femme forte, en empruntant les traits aux mœurs de son temps et de son pays. Au sens spirituel, on a fait de ce tableau différentes applications. La tradition juive y voyait le symbole de la loi et de la sagesse; les Pères, S. Ambroise, S. Augustin, etc., y reconnaissent l'Eglise : « Mulierem fortem quis inveniet? Velut rara sit, imo potius una, fortem mulierem intelligit Ecclesiam Dei, vestram matrem, qua nihil fortius est, ut quæ moriatur per singulas excitatas persecutiones, pro nomine viri sui. » S. Epiphan. Ancorat. S. Bernard applique ce passage à la Très-Sainte Vierge, « quæ adeo fortis fuit, ut illius serpentis caput contereret, cui a Domino dictum est : Inimicitias ponam, etc. » Parv. serm. IX. Enfin on y a vu encore le portrait de l'âme fidèle à Dieu. Toutes ces applications sont légitimes, et d'une vérification facile dans le détail. — א. *Mulierem fortem*, חיל, *chail*, « mulierem roboris, » LXX : γυναῖκα ἀνδρείαν, non-seulement la brave et digne femme vertueuse, mais la femme forte, celle qui possède ce don de Dieu qu'on appelle la force. — *Procul*. Héb. : « elle est bien plus précieuse que les perles. » LXX : τιμιωτέρα δέ ἐστι λίθων πολυτελῶν. Au lieu de מִפְּנִינִים, *mipeninim*, « præ margaritis, » Vulg. a du lire מִפְּנִים, *mipinim*, « ex angulis, ex extremis ». La femme forte est plus précieuse dans une maison que toutes les richesses; mais un don si parfait ne peut venir que de Dieu, XIX, 14. « Procul et de ultimis finibus pretium ejus, hoc est, non vile, non parvum, non mediocre, non denique de terra, sed de cœlo, nec de cœlo proximo terris pretium fortis hujus mulieris, sed a summo cœlo egressio ejus. » S. Bern. II sup. Missus. Le saint Docteur parle ainsi de la femme forte par excellence, la Très-Sainte Vierge, mais sa pensée peut être étendue à toutes les autres. « En dehors de Dieu et de son assistance surnaturelle, la nature est trop faible et bien souvent trop misérable, pour amener et surtout mûrir ce fruit de vertu, cette exquise production d'un arbre divin, que l'Esprit-Saint cherche partout sous le nom de femme forte. » Mgr Landriot. La femme forte, 1er Ent.

11. — ב. *Confidit in ea*. Eccli. XXVI, 2. « Un homme peut avoir de grands défauts, de grands vices... si la femme est ce qu'elle doit être, il la respectera malgré lui, il aura en elle toute sa confiance... le cœur s'inclinera devant la vertu. » Mgr Landriot. Ibid. — *Et spoliis*. שלל, *shalal*, la dépouille prise

12. Reddet ei bonum, et non malum, omnibus diebus vitæ suæ.

13. Quæsivit lanam et linum, et operata est consilio manuum suarum.

14. Facta est quasi navis institoris, de longe portans panem suum.

15. Et de nocte surrexit, deditque prædam domesticis suis, et cibaria ancillis suis.

12. Elle lui rendra le bien, et non le mal, tous les jours de sa vie.

13. Elle a cherché la laine et le lin, et y a employé l'adresse de ses mains.

14. Elle est comme le vaisseau d'un marchand qui apporte de loin ses provisions.

15. Elle se lève qu'il est encore nuit, et distribue le butin à ses domestiques, et les vivres à ses servantes.

---

sur l'ennemi. le gain. LXX : « une telle femme ne manquera pas de dépouilles honorables. » Dans l'hébreu, les deux verbes se rapportent au mari. La femme attentive aux affaires de sa famille, fera fructifier par son travail et une sage économie le patrimoine domestique, de sorte que l'époux y trouvera son avantage et ne regrettera point sa confiance.

12. — ג. *Reddet ei.* C'est ce que fit sainte Monique pour le païen à qui on l'avait unie en mariage : « Tradita viro servivit veluti domino, et sategit eum lucrari tibi, loquens te illi moribus suis, quibus eam pulchram faciebas, et reverenter amabilem atque mirabilem viro. Ita autem toleravit cubilis injurias, ut nullam de hac re cum marito haberet unquam simultatem. » S. Aug. Confess IX, 9. — *Omnibus diebus*, dans les mauvais jours comme dans les bons, aux limites de la vie comme au début de l'union conjugale.

13. — ד. *Quæsivit.* דרשה, *darshah,* « prendre soin », se donner de la peine, au moral. La laine et le lin ne sont que les objets sur lesquels se déploie l'activité de l'esprit. Le verbe veut aussi dire « chercher », mais la première acception est ici préférable. LXX : μηρυομένη, filant la laine et le lin. — *Consilio, chephets*, « studio. propensione; » le travail est pour elle un devoir agréable. LXX : elle fait ce qui est utile avec ses mains. Le travail manuel nous apparaît comme la première occupation de la femme forte, et il est bien à remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'une femme du peuple, mais d'une femme riche, ayant un grand train de maison, ainsi que le montre la suite du portrait. Les doigts du riche, comme ceux du pauvre, sont faits pour le travail. C'est ainsi que la Très-Sainte Vierge, rapporte la tradition, filait les vêtements de Notre-Seigneur. S. Jérôme recommandant à Læta de rompre sa fille au travail des mains, ne craint point d'appeler les choses par leur nom : « Discat et lanam facere, tenere colum, ponere in gremio calathum, rotare fusum, stamina pollice ducere. Spernat bombycum telas, serum vellera, et aurum in fila lentencens. Talia vestimenta paret, quibus pellatur frigus, non quibus vestita corpora nudentur. » Ep. CVII, 10. Ce dernier conseil serait bon à répéter aujourd'hui. Les SS. PP. rappellent qu'il ne faut pas oublier de rendre son travail spirituellement utile : « Operari carne, et non operari spiritu, quamvis bonum videatur, utile non est; operari vero spiritu, et non operari carne, pigrorum est. Tene spiritualia, et carnalia spiritualiter operare. » S. Ambr. in hunc loc.

14. — ה. *Facta est quasi navis.* « Image merveilleuse de la femme forte; elle est gracieuse comme un navire bien fait... Elle est solide comme le navire, son tempérament chrétien est vigoureux, elle peut résister en pleine mer. » Mgr Landriot, 4e Ent. — *Institoris.* Ce n'est pas un navire de guerre, mais le navire pacifique qui va chercher de tous côtés les richesses et l'abondance; c'est un navire au long cours, ℣. 12. LXX : « Elle est comme un navire qui trafique au loin, et elle rassemble la vie », c'est-à-dire ce qu'il faut pour la vie.

15. — ו. *Et de nocte surrexit*, avant l'aurore, afin d'être prête pour les occupations qui suivent. Il a déjà été recommandé de ne pas aimer le sommeil, XX. 13; et d'après la Sainte Ecriture, c'est au matin que sont attachées les grandes bénédictions de Dieu. VIII, 17; Ps., V, 4-5; LXXXVII, 14; LXXXIX, 14; Sap., XVI, 28; Apoc., XXII, 16. « Il faut arracher au sommeil le plus de notre vie que nous pourrons. » Clem. Alex. Pædag., II, 9. Mgr Landriot, 6e Ent. cite une parole de Platon qui se rapporte tout à fait à notre proverbe : « Il est honteux pour la maîtresse de la maison de se faire éveiller par ses servantes, et de n'être pas la première à les éveiller. » Lois, VII. — *Deditque prædam*, טרף, *teref*, mot à mot, « une bête divisée pour servir de nourriture », la nourriture elle-même, LXX : βρώματα. On ne peut donc

16. Elle a examiné un champ et l'a acheté, et du fruit de ses mains elle a planté une vigne.

17. Elle a ceint ses reins de force, et a déployé la vigueur de son bras.

18. Elle a goûté et a vu que son trafic est bon : sa lampe ne s'éteindra point durant la nuit.

19. Elle a mis la main à des œuvres de force, et ses doigts ont saisi le fuseau.

16. Consideravit agrum, et emit eum; de fructu manuum suarum plantavit vineam.

17. Accinxit fortitudine lumbos suos, et roboravit brachium suum.

18. Gustavit et vidit quia bona est negotiatio ejus; non extinguetur in nocte lucerna ejus.

19. Manum suam misit ad fortia, et digiti ejus apprehenderunt fusum.

---

faire fléchir le mot « prædam » dans le sens de tâche, de travail, sans s'écarter des textes anciens. — *Cibaria*. חק, *chok*, ce qui est réglé, la tâche, le travail, LXX. ἔργα. La nourriture est distribuée la première, parce que pour l'homme, le boire et le manger sont des *moyens* employés pour arriver à la vigueur, et par la vigueur au travail, et non un *but* que puisse se proposer un être raisonnable.

16. — ז. *Consideravit*, elle a vu un champ à sa convenance, et a bien réfléchi avant de l'acheter, car elle ne fait rien à la légère. Ces différentes occupations d'achat, de vente, de plantation, de culture, remarque Plumptre, font un singulier contraste avec la dégradation apathique où la polygamie a réduit depuis lors la femme en Orient. — *Vineam*, le champ et la vigne, pour récolter le blé et le vin nécessaires à la vie. On peut faire de ce verset une belle application à l'Eglise, qui recueille pour ses enfants le pain et le vin de l'Eucharistie.

17. — ח. *Accinxit fortitudini*. « Femineum genus plerumque sane est et anima et corpore prorsus imbecillum. » S. Cyril. Alex. Hom. pasc. 28. Mais Dieu choisit la faiblesse pour en faire l'instrument de ses œuvres de force, I Cor. I, 27; et dès lors, « ibi est corona gloriosior, ubi sexus infirmior. » S. Aug. Serm. 281. Cette couronne, la plus humble mère de famille peut la conquérir : « Quelle grandeur et quelle noblesse dans cette humble femme du peuple, qui sans autre philosophie et sans autre code que l'Evangile expliqué par son curé, inspire à son époux le sentiment d'un tendre respect, discipline et gouverne sa famille par l'autorité de ses leçons et de ses exemples, et maintient l'amour du travail, l'honneur et la concorde au foyer domestique où elle semble commander en souveraine ». Mgr Darboy. Mand. sur la Foi. Av. 1864.

18. — ט. *Gustavit*. Héb. : « elle a senti que bon est son gain. » III, 14. « Delectatio est de necessitate virtutis, et pertinet ad rationem ipsius : nullus enim est virtuosus qui non gaudet bonis operibus... Bonum honestum, si sit triste, non potest aliquis continue sustinere. » S. Thom. Ethic. I, 13; VIII, 6. « Les légitimes contentements que procurent à l'âme la vue des bonnes œuvres, et le succès des travaux entrepris, sont une des récompenses accordées à l'âme juste, et que la morale la plus sévère ne peut condamner. » Mgr Landriot. Ent. 11. — *Non extinguetur*. Sa lampe demeure allumée toute la nuit, pour qu'à la première alerte, la femme forte soit en mesure d'accourir. Le contexte semble demander pourtant que la lampe soit prise ici dans le sens allégorique, pour signifier la vie, la prospérité, comme XIII, 9; XX, 20. Au sens moral : « Heureuse la femme qui conserve encore quelques nobles idées au milieu de l'envahissement des choses matérielles, dont le cœur demeure élevé sur les plages monotones et basses de la vie! Heureuse la femme dont la foi chrétienne est une lampe, qui brille toujours dans la nuit de cette terre, dans les ténèbres des passions et de l'incrédulité! » Mgr Landriot. Ibid.

19. — י. *Manum suam misit ad* כישור, *kishor*, « la quenouille. » Les versions anciennes ont pris ce mot dans le sens propre du verbe *kashar*, « rectum, prosperum, utile fuit. » LXX : τὰ συμφέροντα, Aq. Symm. Théod. : ἀνδρεῖα. En hébreu, les deux membres sont parallèles. La quenouille et le fuseau n'étaient point déplacés aux mains des plus nobles femmes des anciens temps. Tite Live dit de Lucrèce : « Nocte sera, deditam lanæ, inter lucubrantes ancillas in medio ædium sedentem invenerunt. » I, 57. Catulle, en faisant le portrait des Parques, décrit la manière dont on filait jadis :

> Læva colum molli lana retinebat amictum,
> Dextera tum leviter deducens fila supinis
> Formabat digitis; tum prono in pollice torquens,
> Libratum tereti versabat turbine fusum.
> De nupt. Pel. et Thet. 311.

J. Henry a trouvé en Egypte dans des tom-

20. Manum suam aperuit inopi, et palmas suas extendit ad pauperem.
21. Non timebit domui suæ a frigoribus nivis; omnes enim domestici ejus vestiti sunt duplicibus.
22. Stragulatam vestem fecit sibi; byssus et purpura indumentum ejus.
23. Nobilis in portis vir ejus, quando sederit cum senatoribus terræ.

20. Elle a ouvert sa main à l'indigent, et a tendu ses bras au pauvre.
21. Elle ne craindra pour sa maison ni le froid, ni la neige, car tous ses serviteurs ont double vêtement.
22. Elle s'est fait un manteau de tresses, et s'est revêtue de byssus et de pourpre.
23. Son mari est illustre dans les assemblées, quand il prend place parmi les sénateurs du pays.

---

beaux de la 12e dynastie, (22 siècles avant Jésus-Christ) des peintures représentant toutes les opérations de la fabrication des tissus. On y voit les fileuses imprimer à des fuseaux tout semblables aux nôtres le mouvement de rotation, en froissant le bout inférieur entre la main et la cuisse. Ainsi devaient faire les femmes juives.

20. — כ. *Manum suam.* L'aumône est aussi un moyen d'accroître son bien, XIX, 17. — *Aperuit, extendit,* la femme forte se met en communication personnellement avec le pauvre, « remplissant tous ces ministères que les riches chrétiens les plus charitables ont coutume, dit S. Jérôme, de faire exercer par les mains de leurs serviteurs, ayant le courage de faire l'aumône de leur argent, mais non de leurs répugnances; une foi plus forte est maîtresse de ces dégoûts. » Ozanam. Civilis. au ve siècle. Femmes chrétiennes.

21. — ל. *Non timebit a frigoribus nivis.* Heb. : « elle ne craint point la neige pour les siens. » La chute de la neige est très-rare en Palestine, mais la femme forte a pris ses précautions en vue de toutes les éventualités. — *Duplicibus.* שנים, *shanim,* de vêtements rouges, teints au kermès ou cochenille. On avait probablement remarqué déjà que cette couleur offre en hiver les mêmes avantages que le blanc en été. Les Arabes portent encore aujourd'hui des burnous blancs d'un côté et rouges de l'autre. Vulg. a lu *shenaim* « duplicia », des vêtements doublés, ou deux vêtements qu'on peut superposer dans l'occasion. LXX : « son mari n'est point inquiet des affaires de la maison, quand il s'attarde quelque part, car tous ceux qui demeurent auprès d'elle sont bien vêtus, ἐνδεδυμένοι »; ce mot peut s'appliquer indifféremment aux deux leçons de l'hébreu.

22. — מ. *Stragulatam vestem,* מרבדים, *marbadim,* VII, 16, des coussins ou des couvertures en tresses. Théod. : περιστρώματα, Sym. : des tapis laineux des deux côtés, ἀμφιτάτους. LXX reproduisent l'expression qui termine le verset précédent, mais dans le sens de la Vulg. : δισσὰς χλαίνας, elle a fait de doubles vêtements pour son mari. — *Byssus,* שש, *shesh,* mot égyptien passé en hébreu; en copte : *schensch,* désignant la même chose que l'araméen בוץ, *bouts,* βύσσος. Le byssus était une étoffe précieuse à tissu fin et soyeux; les anciens la fabriquaient soit avec les filaments dont se servent quelques mollusques pour se fixer aux rochers, soit avec les racines de certaines plantes, soit même avec de très-fin lin. C'était une étoffe assez semblable à la soie. — *Purpura,* les étoffes de pourpre de Tyr et de Sidon; c'est ici la pourpre rouge, ארגמן, *arganan,* distincte de la pourpre violette, תכלת, *tekelet.* La femme forte est vêtue selon les exigences de sa position, évitant le double écueil d'une simplicité sordide et d'un luxe immodéré; c'est la règle que prescrit S. François de Sales : « Pour moi, je voudrais que mon dévot et ma dévote fussent toujours les mieux habillés de la troupe, mais les moins pompeux et affectés, et comme il est dit au proverbe, qu'ils fussent parés de grâce, bienséance et dignité. S. Louis dit en un mot que l'on doit se vêtir selon son état, en sorte que les sages et bons ne puissent dire : vous en faites trop, ni les jeunes gens : vous en faites trop peu. » Vie dévot. III, 24. Quant à cet extérieur repoussant dont quelques-uns parfois se font une vertu, voici comment s'en explique S. Augustin : « Non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, et eo periculosiorem, quod sub nomine servitutis Dei decipit. » De Serm. in mont. II, 12.

23. — נ. *Nobilis,* נודע, *nodah,* bien connu. — *In portis,* aux portes où se rend la justice, au tribunal, au conseil. Cfr. ἐναρίθμος ἐνὶ βουλῇ. Hom. Il. II, 202. — *Senatoribus.* Heb. : « les vieillards. » L'homme et la femme ont chacun un théâtre différent pour le déploiement de leur habileté : « Sicut vir publicis

24. Elle a fait une pièce de lin et l'a vendue, et elle a livré une ceinture au Chananéen.

25. Elle s'est revêtue de force et de grâce, et elle rira au dernier jour.

26. Elle a ouvert sa bouche avec sagesse, et c'est la clémence qui gouverne sa langue.

27. Elle a considéré les sentiers de sa maison, et n'a point mangé son pain dans l'oisiveté.

28. Ses fils se sont levés, et l'ont

24. Sindonem fecit, et vendidit, et cingulum tradidit Chananæo.

25. Fortitudo et decor indumentum ejus, et ridebit in die novissimo.

26. Os suum aperuit sapientiæ, et lex clementiæ in lingua ejus.

27. Consideravit semitas domus suæ, et panem otiosa non comedit.

28. Surrexerunt filii ejus, et bea-

---

officiis, ita mulier domesticis ministeriis habilior æstimatur. » S. Ambr. de Paradis. XI. 50; mais il dépend en très-grande partie de la femme que son mari fasse bonne figure dans le monde. Nausicaa dit à son père :

Καὶ δέ σοι αὐτῷ ἔοικε μετὰ πρώτοισιν ἐόντα
Βουλὰς βουλεύειν καθαρὰ χροῖ εἵματ' ἔχοντα.
Hom. Odyss. VI, 60.

Columelle dit encore que chez les Grecs, « erat summa reverentia cum concordia et diligentia mixta, flagrabatque mulier pulcherrima æmulatione, studens negotia viri cura sua majora et meliora reddere... In commune conspirabantur, ut cum forensibus negotiis viri, matronalis sedulitas et industria rationem parem faceret. » de Re rustic. XII.

24. — ס. *Sindonem*, סדין, *sadin*, σινδών, étoffe de lin pour l'usage du corps. La Palestine était renommée pour la fabrication du linge fin, Is., III, 23. Clément d'Alexandrie, Pédag., II, 10, trouve trop clair et trop peu modeste le linge ἐκ γῆς Ἑβραίων, et il ne veut pas que les chrétiens s'en servent. — *Cingulum*, une ceinture en broderies de prix, enrichie de perles. — *Chananeo*, le chananéen, le marchand phénicien. Ce nom est pris comme synonyme de marchand en général; c'étaient en effet les Phéniciens qui étaient à la tête de tout le commerce oriental. Is., XXIII, 8; Ezech., XVII, 4; Zach., XIV, 21. La femme forte, en échange de ses travaux, reçoit du marchand la pourpre dont elle se revêt, 22, et les autres objets d'importation étrangère en usage dans sa maison.

25. — ע. *Fortitudo et decor*, LXX : ἰσχὺν καὶ εὐπρέπειαν, Job., XXIX, 14. La force est un don de l'âme qui peut s'exprimer à l'extérieur par la grâce et la beauté : cette beauté, du reste, ne serait qu'une trompeuse apparence, si elle n'était le reflet d'une âme vertueuse, et, dit S. Ambroise, « etsi in aliquo videatur excellere, tamen in radice est honestatis, sed flore præcipuo, ut sine ea decidat, in ea floreat. » S. Ambr. de Offic. I, 45. « Quelles que soient donc vos qualités extérieures, faites en sorte qu'il y ait toujours au dehors le reflet d'un âme grande et vertueuse. » Mgr Landriot. 15e Ent. — *Ridebit in die novissimo.* Hébr. : « elle rit au jour à venir », c'est-à-dire, elle est sans inquiétude à l'endroit de l'avenir, à cause des précautions qu'elle a prises. Une expression analogue se retrouve, Job., XXXIX, 7. LXX et Vulg. entendent ces derniers mots de la joie de la femme forte au dernier jour, au jour de la mort et du jugement.

26. — פ. *Os suum aperuit sapientiæ.* Hébr. : « pour la sagesse, » pour dire des paroles de sagesse. LXX : avec attention et à propos. — *Lex clementiæ*, תורת חסד, *thorat chesed*, la loi de charité, de miséricorde. LXX : « elle a mis de l'ordre à sa langue. » On voit que, dans ce verset, sagesse et charité sont étroitement unies. N'est-ce pas une très-grande perfection que d'être bon en paroles? Jac. III, 2. « Les bonnes paroles sont la musique céleste de ce monde; elles ont un pouvoir qui semble dépasser la nature; c'est comme la voix d'un ange qui se serait égaré sur notre terre, et dont les accents immortels blesseraient suavement les cœurs, et déposeraient en nous quelque chose de la nature angélique. » Faber, Conf. spir. Bonté en paroles.

27. — צ. *Consideravit semitas*; elle a examiné les allées de sa maison, c'est-à-dire ce qui s'y passe, elle surveille partout. « Il faut qu'elle plane comme l'oiseau sur son nid, et qu'elle sache voir tout, même dans les ténèbres. » Mgr. Landriot. 16e Ent. LXX : « les sentiers de sa maison sont étroits. » στεγναί; elle peut par conséquent les surveiller facilement. — *Panem otiosa*, עצלות, *hatselot*, « otiositatis, pigritiæ, » II Thess. III, 10.

28. — ק. *Surrexerunt*. Le suffrage de ses enfants et de son mari est le seul qu'ambitionne la femme forte; elle est indifférente aux éloges du dehors. Les membres de la fa-

tissimam prædicaverunt; vir ejus, et laudavit eam.

29. Multæ filiæ congregaverunt divitias; tu supergressa es universas.

30. Fallax gratia, et vana est pulchritudo; mulier timens Dominum ipsa laudabitur.

31. Date ei de fructu manuum suarum; et laudent eam in portis opera ejus.

proclamée bienheureuse, son mari, lui aussi, a fait son éloge.

29. Beaucoup de filles ont amassé des richesses, toi, tu les as surpassées toutes.

30. La grâce est trompeuse et la beauté est vaine : la femme qui craint le Seigneur sera seule louée.

31. Donnez-lui part au fruit de ses mains, et que ses œuvres la louent dans l'assemblée des juges.

---

mille sont en effet les témoins les plus habituels et les juges les plus autorisés des actions de la mère. LXX : sa charité a élevé ses enfants, et ils se sont enrichis, et son mari l'a louée.

29. — ר. *Multæ filiæ,* filles pour femmes, comme Gen. xxx, 13. — *Congregaverunt divitias,* עשו חיל, *hasçou chail;* ce dernier mot qui peut signifier richesses, demande à être pris ici dans son acception de force : « fecerunt viriliter. » Num. xxiv, 18; Mat. iv, 11. LXX reproduisent les deux sens : ἐκτήσαντο πλοῦτον, πολλαὶ ἐποίησαν δύναμιν. — *Supergressa es.* Les Pères n'ont point de peine à appliquer ces paroles à la Très-Sainte Vierge, en qui elles se vérifient excellemment : « Supergressa est Maria cunctas filias, supergressa est in gratia, supergressa est in gloria universas filias, id est, universas animas, et universas intelligentias angelicas. » S. Bonavent. Specul. x. De même, toute proportion gardée, la femme forte et vraiment chrétienne trouve dans sa foi religieuse de quoi s'élever au-dessus d'elle-même et des autres; et vouloir, comme certains utopistes, associer la mère de famille au tumulte des affaires publiques, c'est méconnaître son rôle providentiel, chasser du foyer domestique les vertus fondamentales qui l'ont établi et qui le maintiennent, et sous prétexte d'égalité et d'utilité sociales, préparer la ruine de la société en assurant d'abord celle de la famille. Le verset suivant indique clairement ce qui doit faire la vraie grandeur de la femme.

30. — ש. *Fallax gratia.* Le verset précédent rapportait les paroles du père et des enfants; ici l'auteur reprend en manière de conclusion. La grâce et la beauté ne sont point capables de constituer la femme forte; elles sont vaines, xi, 22, et souvent dangereuses :

> Lis est cum forma magna pudicitiæ.
>
> Ovide.

« Quod bonum Dei quidem donum est; sed propterea id largitur etiam malis, ne magnum bonum videatur bonis... Sic enim corporis pulchritudo, a Deo quidem factum, sed temporale, carnale, infimum bonum. » S. Aug. Civ. Dei. xv, 22. Is. xl, 6. Ce bien n'emprunte quelque valeur qu'à son union avec la vertu.

> Pulchrior est pulchra veniens in corpore virtus.

Mulier timens Deum. De la crainte de Dieu vient le mérite. Ps. cii, 15-18. Cette pensée fondamentale a commencé le livre, i, 7, et elle le termine. LXX : la femme intelligente est bénie, elle-même loue la crainte de Dieu.

31. — ת. *Date ei de fructu.* « Qu'elle puisse goûter et savourer à son tour toutes les bonnes choses qu'elle a produites; qu'elle voie sa maison prospérer, son mari environné d'estime et de confiance, ses enfants heureux dans leurs voies, et sa postérité s'étendant comme des rameaux pleins d'honneur et de grâce. » Mgr Landriot, 17e Ent. LXX : donnez-lui du fruit de ses lèvres, χειλέων. — *In portis,* devant les portes, où sont les juges, en public. LXX : « et que son mari soit loué devant les portes. » Les Septante ont tenu à introduire le mari bien plus souvent que n'avait fait l'hébreu, Cf. ٧٧. 21, 22. Les récompenses marquées ici sont temporelles : elles sont l'image des fruits de gloire que la femme forte recueillera dans le ciel, et de l'accueil qu'elle trouvera auprès du souverain Juge.

TABLE DU LIVRE DES PROVERBES

PRÉFACE

Pages.

I. — Titre du livre. 1

II. — Différentes sortes de Proverbes. — Divisions générales du livre et forme des Proverbes contenues dans chaque partie. . . 2

III. — Authenticité et inspiration du livre des Proverbes. . . . 8

IV. — Doctrine du livre. 29

Dogmatique du livre des Proverbes 32

Morale du livre des Proverbes 38

V. — Versions et commentaires. . 45

TEXTE, TRADUCTION, COMMENTAIRES.

Pour les sous-divisions de détail voir le tableau synoptique, page 29.

Titre et but de l'ouvrage; son importance.

CHAPITRE I. 49

PREMIÈRE PARTIE

Avertissement de la sagesse. — Épigraphe

CHAPITRE I (*suite*). 50

Premier groupe d'exhortations.

CHAPITRE I (*suite*). 50

CHAPITRE II. 55

CHAPITRE III 58

Deuxième groupe d'exhortations.

CHAPITRE IV 65

CHAPITRE V. 71

CHAPITRE VI. 75

CHAPITRE VII 82

Troisième groupe d'exhortations.

CHAPITRE VIII. 86

CHAPITRE IX. 95

DEUXIÈME PARTIE

Proverbes moraux se rapportant aux diverses situation de la vie humaine.

CHAPITRE X. 101

Les hommes religieux et les impies.

CHAPITRE X (*suite*) 101

CHAPITRE XI. 108

CHAPITRE XII 116

CHAPITRE XIII. 123

CHAPITRE XIV. 129

CHAPITRE XV 138

Exhortation à servir Dieu par la pratique des vertus.

CHAPITRE XVI. 145

CHAPITRE XVII. 153

CHAPITRE XVIII. 159

CHAPITRE XIX. 165

CHAPITRE XX 171

CHAPITRE XXI. 178

CHAPITRE XXII. 184

PROVERBES DES SAGES

Première collection : différents préceptes de justice et de prudence.

CHAPITRE XXII (*suite*) 188

CHAPITRE XXIII 190

CHAPITRE XXIV. 197

Seconde collection.

CHAPITRE XXIV (*suite*) 201

COLLECTION D'ÉZÉCHIAS

La vraie sagesse proposée comme le plus grand bien des rois et des sujets.

CHAPITRE XXV. 203

Différentes recommandations.

CHAPITRE XXVI 209

CHAPITRE XXVII. 215

CHAPITRE XXVIII. 220

CHAPITRE XXIX 221

APPENDICES

Paroles d'Agur.

CHAPITRE XXX 232

Paroles de la mère de Lamuel.

CHAPITRE XXXI 241

Éloge de la Femme forte.

CHAPITRE XXXI (*suite*). 243

FIN DU LIVRE DES PROVERBES

Paris. — Imp. Veuve ALBOUY, 75, avenue d'Italie.

LA

SAINTE BIBLE

L'ECCLÉSIASTE

La grande et belle étude de M. l'abbé Motais, *Salomon et l'Ecclésiaste*, a obtenu dans le monde de la science le légitime succès sur lequel nous comptions en la revêtant de notre approbation. Mais ce premier ouvrage si complet, avec ses longs développements, s'adressait presque exclusivement aux hommes spéciaux. Il était donc souverainement désirable qu'un livre, qui jette tant de lumière sur des problèmes inquiétants pour beaucoup d'esprits, pénétrât de bonne heure, sous une forme plus sommaire, dans le public et dans l'enseignement. Aussi approuvons-nous bien volontiers ce nouveau travail de notre cher professeur d'Écriture Sainte, lui présageant et lui souhaitant le même succès qu'à son aîné.

Rennes, le 18 juillet 1876.

† *G. Cardinal, Archevêque de Rennes.*

LA

SAINTE BIBLE

TEXTE DE LA VULGATE, TRADUCTION FRANÇAISE EN REGARD

AVEC COMMENTAIRES

THÉOLOGIQUES, MORAUX, PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES, ETC., RÉDIGÉS D'APRÈS LES MEILLEURS TRAVAUX ANCIENS ET CONTEMPORAINS.

ET ATLAS GÉOGRAPHIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE

L'ECCLÉSIASTE

INTRODUCTION CRITIQUE

TRADUCTION FRANÇAISE D'APRÈS L'HÉBREU, ET COMMENTAIRES

Par M. l'abbé MOTAIS

Prêtre de l'Oratoire de Rennes, professeur d'Écriture Sainte au grand Séminaire.

SUIVIE D'UNE TRADUCTION DE LA VULGATE

PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, rue Cassette, 10

1895

(Tous droits reservés)

L'ECCLÉSIASTE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

DE L'AUTHENTICITÉ DE L'ECCLÉSIASTE (1).

L'authenticité de l'Ecclésiaste a été niée par bien des exégètes. Plusieurs, sans doute, l'ont combattue par des raisons étrangères aux doctrines contenues dans le livre ; mais, pour être vrai, il faut dire que, trop souvent, les attaques ont eu pour cause des préoccupations dogmatiques. L'immortalité de l'âme, proclamée par Salomon, était un fait gênant pour ceux qui prétendent cette doctrine empruntée par les Juifs aux Perses, pendant la captivité de Babylone : ce fait, il fallait trouver un moyen de le nier, et c'est ce qu'on n'a pas manqué de faire sous un prétexte ou sous un autre. Grotius (2) fut le premier à déposséder Salomon pour placer l'Ecclésiaste sous Zorobabel; Paulus (3) convenait aussi qu'il le fallait placer avant l'exil; Schmidt (4) le fixa entre Manassé et Sédécias ; Zirkel (5) sous Antiochus Epiphane, et Berthold (6) entre Alexandre et Antiochus.

Nachtigall (7) y vit des morceaux de différentes dates et reconnut que le livre, dans sa forme actuelle, devait être de l'époque de la *Sagesse* ou

---

(1) La présente étude de l'Ecclésiaste est le résumé d'un travail complet, en deux volumes in 8°. Il nous a été impossible de produire ici nos preuves avec tout le développement qu'elles comportent. Nous avons dû supprimer des chapitres entiers, considérables et importants. Pour juger à fond la question et connaître en détail l'état actuel de la controverse au sujet de ce livre, voir *Salomon et l'Ecclésiaste*, auquel nous serons souvent obligés de renvoyer le lecteur (2 vol. in-8, 15 fr. Paris, P. Lethielleux).

(2) *Annotationes* in V. T.

(3) *Neuer Versuch über d. Koheleth im neuen Repert. für biblisch und Morgenlandische Litteratur*, 1790.

(4) *Solomo's Prediger, oder Kokeleth's, lehren*, Giessen, 1734.

(5) *Untersuch. üb. d. Predig. mit philosophischen und kritichen Bemerkungen, Würburg*, 1792.,

(6) *Einleit. in das alt. und Neue. Test.* 1812.

(7) *Koheleth oder die Versammlung der Weisen, gewœnlich genannt der Prediger Solomo's* Halle, 1798.

au temps de Philon ; Bergst (1) y vit des traces de l'époque où Alexandre remportait ses victoires sur les Perses et les Juifs, et Rosenmüller (2) préféra le fixer entre Néhémie et Alexandre. Ewald (3) crut y apercevoir un tableau de l'époque persane, Hitzig (4) de celle de Ptolémée ; Bernstein (5) ne voulut pas que l'on descendît plus bas que Darius-Codoman, et Hengstenberg (6) veut s'arrêter à Xercès. Enfin, de nos jours, le docteur Grætz (7), plus hardi que tous ses devanciers, place résolument le livre vers le temps de Jésus-Christ. Bref, toutes les étapes possibles ont été parcourues par la critique. Une fois l'opinion traditionnelle abandonnée, l'indépendance plus ou moins rationaliste a promené ses savants tâtonnements sur un espace de plus de sept cents ans, sans pouvoir jamais arriver à émettre un sentiment qui prenne racine et qui ne disparaisse bientôt sous les coups d'un démolisseur plus audacieux.

Le protestantisme moderne s'est, lui aussi, universellement engagé dans cette voie. Wangemann (8), auteur d'une interprétation populaire de l'Ecclésiaste, est, au dire de Reusch (9), le seul qui défende la composition salomonienne du livre. Nous devons ajouter encore que, sur ce point, quelques catholiques allemands sont passés au camp des opposants (10).

Les défenseurs de cette opinion ne cherchent guère à invoquer en leur faveur des arguments extrinsèques ; ils ont contre eux, et ils sont obligés d'en convenir, la tradition tout entière, juive aussi bien que chrétienne. La Synagogue disputa jadis sur la valeur et sur la moralité des doctrines de l'Ecclésiaste ; sur son origine, jamais (11). On trouve, il est vrai, dans le Talmud, ces paroles qui semblent déclarer le contraire : « Hiskia et son école ont écrit *Isaïe*, les *Proverbes*, le *Cantique des Cantiques* et le *Koheleth* (12). » On lit encore ailleurs ces mots de Rabbi Gedalia : « Isaïe a écrit son livre, les *Proverbes*, le *Cantique des Cantiques* et le *Koheleth* (13). » Mais cette manière de dire est assez facile à expliquer pour qu'on ne puisse prendre le change. Les adversaires les plus déclarés de la composition salomonienne l'avouent sans la moindre difficulté. Le mot כתב, *a écrit*, n'est point ici employé dans le sens strict, et ne désigne point l'auteur

---

(1) *Der Predig. Solomo, deutsch bearbitet für nichttheolog. Bibelleser, un Versuch*, Hamburg. 1799 — et *Einige Bemerkung. über d. Predig. Solomo*, in Eichhorn's *Allgem. Bib. d. bibl. Litter.*, P. X. p. 953 et suiv.

(2) *Scholia in V. T.* Leips. 1830.

(3) *Solomon' Schriften*, 1re édit. 1837 ; 22 Gœttigen, 1867.

(4) *Der Predig. Solomo's erklœrt*, Leipzig. 1847.

(5) *Quæst. nonnullæ Kohelethanæ*, Vratislaviæ, 1854.

(6) *Der Pred. Solom.* p. 52.

(7) *Koheleth, oder der Solomonische Prediger übersetzt und kritisch erlaütet*, Leipzig et Heidelberg. 1871.

(8) *Der Prediger Solomonis nach Inhalt und Zuzamenhang praktisch ausgelegt*, Berlin, 1856.

(9) *Theologische Quartalsch., zur Frage über den Verfasser des Koheleth*, p. 430. Tubing 1860.

(10) Herbst : *Einleit. in das Alt. Test.*, 11, 2, § 99. — Jahn : *Einleit. in d. Alt.* T. II, § 219. — Movers : *Im Freiburger Kirchenlexikon*, 1, 330.

Voir l'étude et la réfutation de ces différents systèmes dans l'ouvrage complet, *Salomon et l'Ecclés.* Tom. II, 2e part. pp. 378-436.

(11) V. *Midr. Kohel.*, fol 114 — *Seder Olam Rabba*, cap. xv, fol. 41 — Solom. Isaacid., *Kohel.*, *IX*, 8 — R. Jona, *Schir Rabba*, fol. 4, col. 2. — R. Akiba, *Mass. Iadaïm, III*, 5.

(12) *Tr. Baba Bathra*, fol. 15.

(13) *Schalscheleth Hakkabbalah*, fol. 66.

« non de eo adhibitum qui librum composuerit (1). » Il s'agit, dit Knobel lui-même, d'une « élaboration » quelconque, ou simplement de la « mise en ordre (2). » Or, comme on ne saurait citer, en dehors de cela, le moindre mot des écrivains juifs, émettant le plus léger doute sur l'authenticité du livre, il demeure acquis et reconnu que les Hébreux l'ont toujours unanimement attribué à Salomon.

Quelques-uns, nous le savons, voudraient objecter la place qui lui est donnée dans la Bible massorétique, entre *Jérémie* et *Esther*; mais ceux qui l'objectent sont obligés, pour donner quelque force à leur allégation, d'admettre comme certaines des choses plus que douteuses, et comme vraies, d'autres entièrement inexactes.

On suppose d'abord que ce sont les collecteurs du Canon qui ont placé les ouvrages dans l'ordre présenté par la Bible massorétique. Sur quel fondement établir une pareille hypothèse? S. Jérôme qui, dans son *Prologus galeatus*, s'inspire, comme le remarque très-justement Danko (3), de la pensée des Hébreux pour former son catalogue des livres canoniques, attribue positivement le Koheleth à Salomon et le place entre les *Proverbes* et le *Cantique des Cantiques* (4). Le texte si fameux de Josèphe vient appuyer l'autorité de S. Jérôme, puisque l'on doit convenir (5) que, parmi « *les quatre* livres bibliques *qui contiennent des hymnes à Dieu et des préceptes de vie pour les hommes,* — Ὕμνους εἰς τὸν Θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου, » il place le Koheleth à côté des *Proverbes* (6).

A ces deux témoignages s'ajoute celui des Talmudistes (7) qui, comme

---

(1) Bernst, *op. cit.*, p. 34, not. 2.

(2) *Op. cit.* p. 75.

(3) *De Sacra Scriptura ejusque interpretatione Commentarius*, p. 65.

(4) « Tertius (hagiographa) est Salomon tres libros habens : Proverbia, quæ illi *Misle,* id est, Parabolas appellant; quartus, Ecclesiasten id est *Koheleth;* quintus, Canticum Canticorum quem titulo *Sir Hassirim* prænotant. »

(5) Grætz lui-même n'ose pas déclarer certain que l'Ecclésiaste n'est pas compris dans ce passage du texte de Josephe. — Voir *Kohelet oder der Salomonische Prediger,* etc.

(6) Il n'attribue pas nominativement l'Ecclésiaste à Salomon; mais on ne peut, comme le reconnaît loyalement Bernstein (p. 33), en faire une objection, car il ne nomme d'autre auteur que Moïse, et n'a aucune raison spéciale de parler de Salomon et du Koheleth. Voici son texte : « Itaque apud nos nequaquam innumerabilis est librorum multitudo, dissentientium atque inter se pugnantium, sed duo duntaxat et viginti libri, totius præteriti temporis historiam complectentes, qui merito creduntur divini. Ex his quinque quidem sunt Moysis, qui et leges continent, et seriem rerum gestarum a conditu generis humani usque ad ipsius interitum. Atque hoc spatium temporis tria fere annorum millia comprehendit. A Moysis autem interitu, ad imperium usque Artaxerxis, qui post Xerxem regnavit apud Persas, prophetæ qui Moysi successere res sua ætate gestas complexi sunt. Quatuor vero reliqui hymnos in Dei laudem, et præcepta vitæ hominum exhibent utilissima. Cæterum ab imperio Artaxerxis ad nostram usque memoriam sunt quidem singula litteris mandata; sed nequaquam tantam fidem et auctoritatem meruerunt, quantam superiores ii libri, propterea quod minus explorata fuit successio prophetarum. » (Trad. de Danko, *de Sacra Scrip. ejusq. interp. Comm.*, p. 17-18).

(7) Voici l'ordre dans lequel ils rangent les livres canoniques, qu'ils énumèrent au nombre de vingt-quatre : 1° Les cinq livres de Moïse : la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome; 2° les sept livres des premiers prophètes : Josué, les Juges, Samuel, les Rois, Jérémie, Ezéchiel, Isaïe; les douze livres des petits prophètes : Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie; 3° les onze livres des hagiographes : Ruth, les Psaumes, Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, les Lamentations, Daniel, Esther, Esdras et Néhémie, les Chroniques. — V. Trait. *Baba-Bathra,* fol. 14, coll. 2, post medium; ed. Vindob., 1809, vol. VIII.

S. Jérôme, placent l'Ecclésiaste entre les *Proverbes* et le *Cantique des Cantiques;* et nous verrons tout à l'heure que l'église grecque et l'église latine n'ont qu'une voix pour ranger le Koheleth parmi les ouvrages de Salomon.

On suppose ensuite que l'ordonnancement de la Massore est un ordonnancement chronologique, hypothèse complétement fausse encore; c'est une idée purement liturgique qui a présidé au classement des Massorètes (1) : aussi, parmi les plus décidés de nos adversaires, s'en trouve-t-il qui, comme Bernstein, n'hésitent pas à reconnaître que les interprètes juifs, Talmudistes aussi bien que Massorètes (2) sont unanimes à attribuer l'Ecclésiaste à la plume de Salomon.

La tradition chrétienne ne parle pas un autre langage, et jamais il n'est venu à la pensée des Pères grecs (3), pas plus que des latins (4), de soupçonner dans le Koheleth un pseudonyme. Ils ont discuté sur l'époque de sa vie à laquelle Salomon l'avait composé (5) ; mais qu'il l'ait vraiment écrit, c'est ce qu'ils n'ont jamais mis en doute. Si Tertullien (6), S. Augustin (7) et S. Basile (8) se contentent de relater sa chute, si S. Cyrille d'Alexandrie (9), S. Grégoire de Nysse (10), S. Isidore (11), S. Bernard (12), restent incertains sur son retour; si S. Jean Chrysostome émet, à plusieurs reprises, des sentiments tout à fait opposés (13); s'il est même définitive-

---

(1) Voir *Salomon et L'Eccles.* IIe vol. p. 385.

(2) *Quæstion. Nonnull. Kohelet.* p. 33-35.

(3) S. Grég. *Thaum.*, liv. I, 1, 13 : « Σολόμων ἐστιν ὁ ταῦτα λέγων· ὁ δε Σολόμων οὗτος τρίτος ὢν ἐν τοῖς βασιλεῦσι τοῦ Ἰσράηλ μετὰ τὸν Σάουλ καὶ τὸν πατέρα τοῦ Κυρίου ἐξειλέγμενον Δαυιδ. »

Olympiodore : « Τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ δεξάμενος ὑπὸ Θεοῦ Σολόμων, ὁ τοῦ Δαυιδ υἱός, οὐ μονον κατὰ σαρκὰ, ἀλλὰ κατ' ἀρετὴν τριχῇ τὰ ὄντα διειλε εἰς ἠθικὰ καὶ φυσικὰ καὶ νοητὰ· καὶ τὰ μὲν ἠθικὰ διὰ τῶν Παροιμίων παρέδωκε· τὰ δὲ φυσικὰ διὰ τῶν τοῦ Ἐκκλησιάστου τὰ δὲ νοητὰ διὰ τοῦ Ἄσματος τῶν Ἀσμάτων. »

(4) S. Jérôme, *Comm. in Eccl.* : « Itaque juxta numerum vocabulorum tria volumina edidit : Proverbia, Ecclesiasten et Cantica Canticorum. In Proverbiis parvulum docens et quasi de officiis per sententias erudiens; in Ecclesiaste vero maturæ virum ætatis instituens, ne quicquam in mundi rebus putet esse perpetuum, sed caduca et brevia universa quæ cernimus, ad extremum jam consummatum virum et calcato sæculo præparatum, in Cantico Canticorum sponsi jungit amplexibus. »

Prolog. Galeat. : « Tertius est Salomonis, tres libros habens. » — V. enc. S. August., *De civit Dei* XVII. 20.

(5) V. dissert. de Calmet, *sur le salut de Salomon,* et Pineda *De reb. Salom.*

(6) *Contra Marcionem,* lib. II, cap. XXIII ; lib. III, cap. XX ; lib. V. cap. IX.

(7) *De Civitate Dei,* cap. VIII, XVII — *Contra Faustum,* lib. XXII, cap. LXXXI, LXXXVIII — *De Doctrina christiana,* lib. III, cap. XXI — *In Psalm.* CXXVI. — Cf. *De Doct. christ. Lib. II,* cap. VIII.

(8) *Epistola ad Chilonem.* — Cf. *Proverb.*, in initio.

(9) *Contra Julian.*, lib. VII.

(10) *Eccles.*, homil. II, III, IV.

(11) *De Vita et morte Sanctorum.* — Cf. *Etymolog.* Lib. II, cap. II.

(12) *De Consideratione*, ad Eugenium, lib. II, cap. XII.

(13) Voir *Homil.* LXVIII, XL, LXVI, LXXXVI, XXIII, où l'on trouve plutôt le doute qu'autre chose. — Mais ailleurs, on lit : Quis sceleratior Manasse? Et hunc pœnitentia revocavit... Quis sapientior Salomone? Sed nesciens pœnitentiam... » — Plus loin : « Discite aliquem, qui hanc servitutem tulerit aliquando, et deinde liberatus, ad libertatem bonam recurrerit. Etenim Salomon, cum sæcularium rerum concupiscentia teneretur, magnas eas et admirandas putabat; omnem, ut ita dicam, oblectationis et refrigerii vitam sectando; at ubi inde ad se reversus, et quasi ex umbrosa quadam abysso, ad lumen veræ sapientiæ respicere voluit, tunc sublimem illam, et cœlis dignam emisit vocem : *Vanitas vanitatum, et omnia vanitas!* »

ıent condamné par S. Cyprien (1), par S. Grégoire (2), S. Prosper (3) Théodoret (4); cela ne tient pas à ce qu'ils hésitent à lui attribuer Ecclésiaste (5); mais bien à ce qu'ils sont portés à regarder ce livre, ɔmme tombé de sa plume avant l'époque de ses infidélités. Quant à . Irénée (6), S. Grégoire Thaumaturge (7), S. Jérôme (8), S. Amroise (9), S. Hilaire (10), S. Epiphane (11), S. Cyrille de Jérusalem (12), achiarius (13), Tychon (14), S. Thomas (15), Vincent de Beauvais (16), . Bonaventure (17), suivis par une quantité d'éxégètes (18), ils ne ɔutent aucunement de son retour, parce qu'ils voient dans l'Ecclésiaste ne œuvre par lui produite à la fin de sa carrière.

A cette série déjà imposante de noms, il faut encore, après Pineda (19), jouter ceux de Cassiodore (20), de S. Grégoire de Nazianze (21), de S. Méton de Sardes (22), de S. Athanase (23), de S. Jean Damascène (24), d'Oɔmpiodore (25), de Pierre de Cluny (26), d'Amphiloque (27); en un mot, il

---

(1) *Epistola* VII, *De observanda disciplina.*
(2) *Moral.*, lib. II, cap. II.
(3) *De Prædict.*, cap. XXVII.
(4) Super *III Regum,* quæst. 32 — *II Regum,* quæst. 32 — *Psalmus* LXXI.
(5) Il faut en dire autant des écrivains postérieurs qui tiennent le même langage, p. ex : ucher. lib. *IV Regum,* super verba : *Excelsa, quæ ædificaverat Salomon, polluit rex* — Beda, ıæst. 29, *In libros Reg.,* et *Super Isa.*, cap. II — Raban, *Super IV Regum,* cap. XXIII — ɔzomen., in initio *Hist.*, in *Epistol. ad Theodos.* — Adon, in *Chronic.* — Nicol. de Lyre, in *roverbia*, XXX, II — Tostat. *II Regum,* V, VII, quæst. XIII. — S. Jean de Capist., *De auctorit. apæ* — J. Cognat., *De prosperitate et exitio Salomonis,* cap. XVIII, — Andr. Vega, lib. II, in *'rident.*, cap. II — Bellarmin, *De Verbo Dei,* lib. I, cap. VI — Pererius, in *Epistolam ad omanos,* cap. VIII, disput. XXVII — J. Maldonat, in *Matthæum,* cap. II, num. 8.
(6) *Adversus Hæres.*, lib. IV, cap. XLV.
(7) *Paraphras.*, cap. II.
(8) *In Ezech.*, cap. XLIII — *Epistola IX*, ad Salvinum, *De servanda virginitate* — In *Comentar. ad Ecclesiasten*, II.
(9) *Apolog. I pr. David.*, cap. III, et *Apolog. II,* cap. III — Cf. Proœm. *in Lucam.*
(10) *In Psalm.* LXI.
(11) *Hæres.*, XLII, contra Marcionist.
(12) *Catech.*, II.
(13) Contemporain de S. Augustin. *Epist., ad Januar.* (*De recipiendis lapsis*).
(14) In *Regulam III* (*De Promissis et Lege*). Antérieur à S. Augustin et cité par lui, quoique onatiste.
(15) *De regim. Principum,* lib. III, cap VIII.
(16) *Specul. historiale*, cap. LXXXIV.
(17) In *Proœmio Ecclesiast.*
(18) Hugues le Cardinal, *In Regum*, cap. II, super verba : *Adamavit mulieres* — Denys le hartreux — La Glose ordinaire — Pierre le Mangeur, *In II Regum*, cap. VII — Paul de urgos, *In II Regum,* VII — Jean Major, *Quæst. quodlibetica* — Alvarez Pelagius, *De planctu Eccles.*, lib. II, cap. XLV — Jacques de Valence, *Præf. in Canticum Canticorum* — Hertolanus - Martin Delrius — J. Arboreus, *Theosoph.*, lib. XVII, cap. VII — L. Viralde, In *Op. regal.* - Georges de Venise, *Problemata,* sect. I — Genebrard, *Chronolog.* — Christoph. Santotisius - Feuardent.
Pour toute cette question, voir Pineda dans son *Salomon prævius.*
(19) *Præfat. in Ecclesiasten,* cap. I.
(20) *Divin. Inst. Lib. I*, cap. XIII.
(21) *De veris et germanis Script. Libris,* Carm. 33.
(22) *Epist. ad Onesimum,* apud Euseb. Lib. IV histor. cap. XXV.
(23) *Synop.*, cap. XV.
(24) *De Fide,* Lib. IV.
(25) *Caten. in Proverb.* in initio.
(26) *Epistol.* II, Lib. II.
(27) *Quinam Script. lib. Legendi sunt.*

faudrait citer tous les Pères et rappeler le décret du pape S. Gélase (1), le concile de Laodicée (2), d'Hippone (3), que S. Augustin appelle « plenarium totus Africæ concilium (4) », ainsi que le troisième de Carthage, tenu quatre ans plus tard, etc., etc. Mais, en vérité, rien ne demande que nous entrions dans plus de détails puisque nos adversaires eux-mêmes se reconnaissent pour la plupart condamnés par l'antiquité toute entière et par tous les exégètes jusqu'à Grotius.

Toutefois, ne pouvant contester l'existence de l'opinion traditionnelle sur la composition solomonienne du Koheleth, plusieurs essaient d'en infirmer la valeur en alléguant l'erreur commise par les Pères au sujet de *la Sagesse*. Si la tradition, dit-on, a fait fausse voie au sujet de ce dernier livre, pourquoi lui accorder plus d'autorité au sujet de l'Ecclésiaste? A cela il y a une double réponse. D'abord nous ne prétendons point que l'opinion des Pères sur la composition solomonienne du Koheleth engage la foi de l'Eglise ; en second lieu, nous affirmons que le dire de la tradition est autre au sujet de *la Sagesse*, autre au sujet de l'Ecclésiaste. Jamais, en effet, aucune vraie tradition ne s'est formée au sujet du premier de ces ouvrages, puisque nous voyons S. Jérôme réclamer contre le titre des Septante et l'appeler Ψευδεπίγραφης, parce qu'il porte Σοφία Σαλῶμοντος, et que nous entendons S. Augustin nous dire qu'il est d'usage d'attribuer à Salomon la *Sagesse* et l'*Ecclesiastique*, à cause d'une certaine similitude de langage, mais que les exégètes instruits ne s'y trompent pas (5). Pour lui, il les regarde tous les deux comme étant de Jésus, fils de Sirach (6) ; et, s'il revient sur ce sujet dans son livre des *Rétractations*, ce n'est que pour corriger une erreur (7) et indiquer que l'auteur de la *Sagesse* est incertain. S. Denis l'Aréopagite semble bien avoir eu la même opinion, car il prend garde de l'assigner à quelque auteur que ce soit, et le désigne comme on a coutume de désigner les anonymes, par le mot *quidam* (8).

On objectera peut-être qu'à ces noms, on peut opposer ceux des plus anciens Pères qui, de l'aveu d'Eusèbe, sont tous pour la composition salomonienne de la *Sagesse*. Si la chose était exacte, cela prouverait simplement un partage, une controverse, et non une tradition acceptée. Mais cette assertion est plus que contestable. On lit, il est vrai, dans l'édition latine de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe : « Hegesippus et Irenæus, et omnis antiquorum chorus, librum, qui adtitulatur *Sapientia*, Salomonis esse dixerunt, sicut et *Proverbia* (9). » Laissant de côté la question de l'au-

---

(1) Nominans *Tres Solomonis libros*.

(2) Can. LIX. Tenu en 343-381 V. Héfélé, *Conciliengesch.*, I, 724.

(3) Tenu en 396 — V. Canon XXXVI.

(4) *Retract.*, I, 17.

(5) « Alii vero duo, quorum unus *Sapientia*, alter *Ecclesiasticus* dicitur, propter eloqui nonnullam similitudinem, ut Salomonis dicantur obtinuit consuetudo; non autem ipsius ess non dubitant doctiores. » *De Civit. Dei*, lib. XVII, cap. xx. — Cf. : *De Doctr. Christ*, lib. II cap. VIII; *Retract.*, lib. II, cap. IV.

(6) « Constantissime perhiberi Jesum Sirach esse auctorem libri *Sapientiæ*. »

(7) « De auctore libri, quem plures vocant *Sapientiam* Salomonis, quod etiam ipsum, sicu *Ecclesiasticum*, Jesus Sirach scripserit, non ita constare, sicut a me dictum est postea didici et omnino probabilius comperi, non esse hujus libri auctorem. »

(8) *De divinis Nom.*, cap. IV.

(9) Lib. IV, cap. XXI.

torité d'Eusèbe (1), il est nécessaire au moins d'examiner celle de la version. On sait, dit Pineda, que l'*Histoire ecclésiastique* a passé pour la première fois en latin sous la plume de Rufin, et Rufin est gravement accusé d'infidélité. S. Jérôme lui en fait le reproche, à propos de sa traduction des livres du *Periarchon*, et J. Christophorson le traite de la même façon au sujet de sa version de l'*Histoire ecclésiastique*, notamment du passage en question. Après étude de la matière, il restitue ainsi le sens du texte : « Porro autem, non hic solus (Hegesippus), sed Irenæus et tota veterum turba, *Proverbia* Salomonis librum esse præclara eximiaque sapientia refertum affirmabant (2). » Covarruvias, reprenant le texte grec qu'il examine minutieusement, en donne à son tour cette traduction littérale : « Verum Irenæus et omnis antiquorum chorus, virtute omni refertam sapientiam *Proverbia* Salomonis vocat (3), » sens qui concorde avec le texte original de l'édition de Robert Etienne, dont voici les paroles : « Οὐ μόνος δὲ οὗτος, ἀλλὰ καὶ Εἰρηναῖος, καὶ πᾶς ὁ τῶν ἀρχαίων χορὸς πανάρετον σοφίαν τὰς Σαλομώνος Παροιμίας ἐκαλοῦν (4). » C'est ainsi, du reste, que l'avait compris Nicéphore, car, empruntant cette idée à Eusèbe lui-même, il écrivait en parlant d'Hégésippe (5) : « Virtute omni refertam sapientiam *Proverbia* Salomonis vocat ; non ipse vero tantum sed et Irenæus, et plerique omnes, qui vetustate sunt insignes (6). » En vain donc apporte-t-on ici l'autorité d'Eusèbe ; car, d'après son témoignage, les anciens Pères n'affirmaient qu'une chose, la sagesse des *Proverbes* de Salomon. Quant à l'opinion d'Eusèbe lui-même, qui écrivit, on le sait, vers l'an 300, elle ne saurait être douteuse. Dans sa *Préparation évangélique* (7), il refuse positivement ce livre à Salomon et le déclare sorti d'une plume anonyme et inconnue.

On se demandera, sans doute, si, en dehors d'Eusèbe, la lecture des Pères eux-mêmes ne démontre pas qu'ils croyaient à la composition salomonienne de la *Sagesse*. On pourrait l'admettre, peut-être, si l'on ne se rendait pas compte de leur manière de dire. Les anciens, en effet, parlent fréquemment d'un livre écrit par Salomon et qu'ils appellent *Sagesse* : « Proverbia, Sapientia, Ecclesiastes, Cauticorum Cantica. » Mais quelle est bien leur pensée ? Distinguent-ils vraiment entre le livre des *Proverbes* et cet autre qu'ils appellent *Sagesse?* Nullement. Ces deux dénominations s'appliquent au même livre, et le dernier n'est qu'un synonyme ou une épithète apposée au premier. C'est ainsi que Nicéphore (8), citant les paroles de Méliton à Onésiphore, dans le recensement qu'il fait des livres de l'Ancien Testament, lui fait dire : « Salomonis Proverbia, *sive* Sapientia, Ecclesiastes (9), » etc. La particule *sive* ne laisse pas place à l'équivoque.

---

(1) M. Canus, lib. II, cap. VI, *De humanæ Historiæ auctoritate*, écrit : « Annon etiam absurdum est ut qui infidelis Ecclesiæ fuerit, ei fidem Ecclesia in rebus ecclesiasticis habeat ? » Malgré l'arianisme d'Eusèbe, le jugement de Canus est sévère.

(2) Dans la Préface de sa version de l'*Hist. eccles.* Coloniæ-Agrippinæ, 1570 ; Parisiis, 1581.

(3) Lib. IV, *Varior.*

(4) Parisiis, 1544.

(5) Lib. IV, cap. VII.

(6) Traduct. de Langi.

(7) Lib. II, cap. V.

(8) *Loc. cit.*, cap X.

(9) Paroles qui sont elles-mêmes citées par Eusèbe, chap. XXV, où il rapporte cette *épître* de Méliton à Onésime, suivant qu'il l'appelle.

C'est encore ainsi qu'Amphiloque, évêque d'Icone, tout en déclarant que Salomon n'a fait que trois ouvrages, écrit :

« Tresque Salomonis : Proverbia, Sapientia,
« Ecclesiastes, Canticorum Cantica (1). »

Cette manière de dire était usuelle. Aussi voyons-nous le pape Clément (2), en rapportant le texte du livre des *Proverbes* (ch. VII), l'annoncer en disant : « Audiamus quid in *Sapientia* præcipiat sanctus sermo (3). » Et comme le remarque très-bien Pineda (4), dont nous résumons ici la pensée, ce n'est pas par erreur qu'il cite les *Proverbes* sous le nom de *Sagesse*, puisqu'il agit de la même manière envers le *Cantique des Cantiques* (5). S. Cyprien (6) tient fréquemment le même langage, et l'Eglise, qui n'aime pas à répudier les anciens usages, le consacre dans sa liturgie (7). Cette manière de parler des anciens bien comprise, l'objection n'a plus de raison d'être, et il demeure que, comme nous l'avons dit, jamais tradition ne s'est formée à ce sujet. L'opinion des exégètes des diverses époques en est la meilleure preuve, car le nombre de ceux qui repoussent la composition salomonienne de ce livre est tellement imposant qu'il ne peut rester le moindre doute (8).

Les commentateurs plus modernes sont peut-être encore plus affirmatifs sur ce point. La plupart refusent expressément à Salomon la *Sagesse*, et

---

(1) Dans son chant : *De Scripturæ libris legendis.*

(2) *Constit.*, lib. I, cap. VII.

(3) Ainsi fait-il encore à propos du chap. XXXI des *Proverbes :* « Maritum tuum de te *Sapientia* laudet, cum per Salomonem ait : Mulierem fortem quis inveniet? » (*Loc. cit.*, cap. VIII).

De même au chap. X : « Verbum quod in *Sapientia* Domini scriptum est : Melius est habitare in solitudine quam cum loquace et pugnace muliere. » — Texte extrait du chap. XXI des *Proverbes*, v. 9.

(4) *Præfat. in Eccl.*, p. 8.

(5) « Dilectio morti comparatur, dicente *Sapientia:* Valida est dilectio ut mors. » *Cant.*, VIII, 6, (*Epist., ad Jacob*).

(6) Citant les *Proverbes.*, ch. XIV, 25, il dit : « In *Sapientia* Salomonis, liberat de malis animam testis fidelis. »

Et *Proverb.*, ch. XV, 3 : In *Sapientia* Salomonis : In omni loco speculantur oculi Dei bonos et malos. » (Lib. *De Bono Mortis*, lib. III, cap. XVI et LVI).

(7) Voir Missa *Cognovi*, Comm. nec Martyr. nec Virg., épître « Mulierem fortem, » *Prov.* XXXI, 10 et sq. — Missa de *Immacul. Concept.*, épître « Ab initio et ante sæcula, » etc. — La liturgie appelle aussi de ce nom l'*Ecclésiastique*. V. Missa *Loquebar*, Comm. Virg. et Martyr., épître ; — Missa *Me expectaverunt*, Comm. non Virg., épître ; — Missa votiva de Sancta Maria, *Salve Sancta*, épître.

Les Peres en font autant, quoique ce livre porte expressément le nom de son auteur : Jésus, fils de Sirach. — V. S. Clément d'Alexandrie, Origène, S. Athanase, S. Basile, S. Cyprien, S. Marcellin, S. Hilaire, S. Ambroise, S. Optat, S. Damase, S. Jérôme, S. Innocent, S. Paulin, S. Maxime, S. Grégoire, Cassiodore, Pélage Ier, Jean II, Paschase, S. Bernard, S. Boniface. — Tant il est vrai que cette manière de dire ne tient nullement à une erreur de critique.

(8) Voir Tostat, *Super Prolog. Galeat.* ; — Nicolas de Lyre ; — Hugues de Saint-Cher ; Denys Lorin ; — Paul de Palacio, *Ecclesiast.* ; — Jansenius, *Proemium Proverbior.* ; — Jean de Sarisberi, évêque de Chartres, *Epistola* CLXXII *ad Comitem Henricum* ; — Driedo, lib. I, *De Dogmat.*, cap. IV ; — Melch. Cano, lib. II, *De Loc. Theolog.*, cap. XI ; — Mich. Medina, lib. VI, *De Fide*, cap. XII ; — Pamelius, *Super Cyprian., de Mortalitate*, nº 43 ; — Alph. de Castro, lib. I, *Adversus Hæreses*, cap. II ; — Georg. Eder, lib. II, *Œconom.* ; — Adrien Finus, lib. VI, *Flagella Judæor.*, cap. XIII ; — Genebrard, lib. II, *Chronolog.*, — Covarruvias, lib. IV, *Varior.*, cap. XIV ; — Alph. Curiel. *Controvers.* II *in libr. Sapient* ; — Rod. Dosma Delgad, lib. II, *De auctorit. Sac. Script.*, cap. III ; — Salmeron, *Prolegom.* IX, can. III, etc., etc.

combattent l'opinion qui la lui attribue (1). Quant aux Juifs, l'erreur était pour eux impossible. L'ouvrage ayant été écrit en grec, comme le prouvent un bon nombre de passages (2), aucun exemplaire hébreu n'est jamais venu à leur connaissance, ni à celle de qui que ce soit (3); ils ne pouvaient pas même se poser la question. Leur canon des livres sacrés, fermé longtemps avant l'apparition de celui-ci, n'en fait, bien entendu, aucune mention; aussi est-il actuellement rangé parmi les deutéro-canoniques. Comment donc mettre sur le même pied, sous le rapport qui nous occupe, la *Sagesse* et l'Ecclésiaste?

Il est donc vrai de dire que la composition solomonienne de l'Ecclésiaste, sans arriver à la hauteur d'une vérité de foi, demeure une vérité traditionnelle et que, par conséquent, le seul argument extrinsèque qui soit de valeur dans la question est contraire à l'opinion de nos adversaires.

L'authenticité de l'Ecclésiaste peut, avec autant de justice, revendiquer en sa faveur les arguments intrinsèques.

Et d'abord, le livre est signé, le nom de l'auteur y est, sinon expressément, du moins clairement et équivalemment donné. Il commence par ces mots : *Paroles du Koheleth, fils de David et roi de Jérusalem*. Cette signature, il est vrai, ne donne que le surnom de l'écrivain; mais les titres qui y sont ajoutés ne pouvant convenir qu'à un seul homme, la désignation devient expresse, et l'écrivain désigné est Salomon, seul fils de David ayant occupé le trône de son père.

On peut se demander sans doute si ces mots font partie du livre, où s'ils doivent être considérés comme ajoutés postérieurement. Quand on considère d'abord l'habitude fréquente des écrivains orientaux (4), et particulièrement d'un certain nombre d'écrivains sacrés, de poser leur nom en tête de leur écrit (5), on se sent facilement disposé à attribuer, avec le reste du livre, ce premier verset à l'auteur. Lorsqu'on remarque ensuite qu'il n'y a absolument aucune raison pour le lui dénier; que, de plus, il est en parfait rapport avec l'écrit considéré dans la manière dont il est conduit et dans les circonstances qui l'ont vu naître, on a le droit, certes, de se regarder comme suffisamment autorisé à prendre cette indication comme valable dans la recherche présente.

---

(1) V. Cornel. a Lapide, *Comment.*; — Natalis Alexander, *Hist., eccl.*, V, tom I, p. 318; — E. du Pin, *Dissert prélimin.*, I, III, 15, p. 107; — Pineda, *Præfat. in Eccl.*, p. 10-11; — D. Calmet, *Comment.*, VII, pag. 199; — W. Smits, *Sapientia Vulg. edit. elucidata*, Antuerp., 1749, prolog., p. 5 et seq.; — Bezange, *Introd.*, I, 519; — Goldhagen, *Introd.*, II, 318; — Jahn, *Einleit.*, p. 944; — Ackermann, *Gesch. d. b. Off.*, p. 443; — Reusch. *L. d. E.*, p. 144-145.

(2) Chap. I, 16 : Συνθήκην ἔθεντο πρὸς αὐτὸν.
II, 6 : Ἀπολαύσωμεν τῶν ὄντων ἀγαθῶν.
IV, 2 : Ἀγῶνα νικήσασα
X, 3 : Ἀδελφοκτόνοις συναπώλετο θυμοῖς.
Ibid., 12 : Ἀγῶνα ἰσχυρὸν ἐβράβευσεν.

Voir aussi certains mots composés, comme :

Φιλανθρωπία, Νηπιοκτόνος, etc.

(3) V. Lamy, *Idtrod., spécial.*, p. 126.

(4) V. Rosenmüll., *Prolegom. in Psalm.*, cap. IV, p. XXVII.

(5) Cor. *Exod.*, XV; *Deutr.*, XXXI, 31; XXXII, I; XXXIII, I: Chant de Débora : *Jug.*, V, I; II *Sam.*, XXII, 2; *Isaie*, I, I; *Jérém.*, I, I. — De même, *Baruch.*, *Ezéchiel*, *Osée*, *Joël*, *Amos*, et tous les Prophètes.

Mais voilà que nos contradicteurs, probablement dans le but de rendre au moins équivoque un témoignage de sa nature aussi écrasant, prennent à ce sujet l'offensive et nous disent que le nom de *Koheleth*, pris par l'auteur en cet endroit, est tout à la fois un aveu et une preuve qu'il ne s'agit pas de Salomon. « Toutes les productions de ce roi, disent-ils, portent en tête son nom ordinaire : tels sont les *Proverbes, le Cantique des Cantiques*, les psaumes LXXII et CXXVII. Il est naturel que celui qui veut se faire passer pour auteur ne prenne pas un nom différent de celui sous lequel il est déjà connu : le mystère et l'anonyme seraient déplacés (1). » Et comme ce nom de Koheleth devait être inintelligible, comme l'on n'aperçoit aucun motif pour Salomon de se désigner ainsi sous un nom feint et symbolique (2), on ne peut le croire auteur de l'Ecclésiaste.

Hengstenbert, pour constater l'habitude qu'avait Salomon d'apposer son vrai nom pour signature à ses œuvres, invoque le témoignage des psaumes LXXII et CXXVII. Ce témoignage est de nulle valeur. Le nom de Salomon ne s'y trouve, en effet, que dans les titres. Or, ces titres, Hengstenberg voudrait-il affirmer et pourrait-il prouver qu'ils ont été écrits de la main du psalmiste? Il sait bien que, pour un certain nombre de psaumes, le titre est manifestement démenti par le sujet traité. Il a tort surtout de renvoyer au psaume LXXII. Le titre (In Salomonem) ne se réfère point à l'écrivain, mais désigne simplement Salomon comme *objet* du psaume. La preuve en est donnée à la fin, où l'on peut lire ces paroles dans le texte hébreu aussi bien que dans la Vulgate : « Defecerunt laudes *David* filii Jesse. » Quant aux *Proverbes* et au *Cantique des Cantiques*, il est incontestable que Salomon y débute en déclinant son vrai nom. Mais que peut-on tirer de là? Est-il tellement lié par ses précédents qu'il ne puisse, dans l'Ecclésiaste, différemment agir, s'il a pour cela des motifs? Bernstein, il est vrai, prétend que l'on ne saurait les découvrir. Soit; mais s'ensuit-il qu'il n'en ait pas eu? Bernstein est-il suffisamment renseigné pour affirmer que, s'il ne les voit pas, lui, il faut absolument qu'ils n'aient point existé? Ne sait-on pas qu'un détail, complétement imperceptible pour nous, pouvait, au contraire, donner à ce nom une raison d'être et une valeur très-significatives? La dualité des noms n'était pas chose nouvelle à cette époque. L'histoire des Hébreux nous présente plus d'un exemple de personnages qui en portent plusieurs, successivement imposés. Cette habitude, facile à constater dans l'histoire des patriarches (3), et de l'Orient tout entier, n'était pas perdue à l'époque de Salomon, puisque, sans aller chercher plus loin des exemples, Salomon lui-même en fournit une preuve. Lors de sa naissance, après qu'il eut reçu son premier nom, tiré lui-même de la circonstance, comme le remarque l'Ecriture (4), nous voyons Nathan lui en imposer un second et l'appeler ידידיה *Jedidiah*, « amabilis Domino (5) », pour caractériser sa vocation et l'avenir auquel il est réservé. Pourquoi ne voudrait-on pas que Salomon, suivant en cela un usage de

(1) Hengst., *op. cit.*, p. 42.
(2) Bernst., *op. cit.*, p. 37.
(3) *Genèse*, XXII, 28.
(4) II *Sam.*, XII, 24.
(5) *Ibid.*, 25.

son temps, un usage si national, s'en attribuât lui-même un autre en conformité avec la fonction qu'il remplit (1)?

Si l'on examine, en effet, le livre au point de vue moral, ce nom de Koheleth, qui signifie proprement *congregator, concionator* (2), est assez justifié par les enseignements qu'il y donne à tout Israel. Si l'on veut surtout faire attention aux circonstances historiques (3) dans lesquelles apparaît l'Ecclésiaste, on trouvera peut-être une raison plus particulière encore. Quoi qu'il en soit, du reste, des motifs qui ont pu le déterminer à se nommer ainsi et de la possibilité de les découvrir, sur quoi peuvent se baser Hengstenberg, Bernstein, Knobel et les autres, pour avancer qu'il y a là « anonyme et mystère? » Mystère pour eux et pour nous, soit; mais pour les Hébreux d'alors, qui peut le dire? Nous assurera-t-on que Salomon, qui toute sa vie a prêché et instruit son peuple dans des écrits si variés et si nouveaux pour sa nation et son temps, dont la science fut un prodige pour l'Asie entière et qui, de plus, nous avertit lui-même qu'il a d'autres fois rempli la fonction de Koheleth (4), n'avait point reçu ce surnom et n'était pas universellement connu sous ce titre dans Israël, et peut-être même en dehors?

Supposons un instant que le second livre de Samuel ne nous révélât

---

(1) Cf. Origène, *in Prologo. Cantic.*: — S. Jérome, *Comment. in Eccles.*; — S. Athanase, *in Synops.*; — S. Isidore, *Ethymol.*, lib. VII, cap. v; Olympiod.; — Cassiodore, *de Divin. Lectionib.*, cap. v, etc., etc.

(2) Les LXX ont traduit dans ce sens par Ἐκκλησιαστής, — S. Jérôme : *Ecclesiastes*. Et il ajoute (ad *Eccl.*, I, 1) : « Ἐκκλησιαστής græco sermone nos nuncupare possumus *concionatorem*, eo quod loquatur ad populum, et ejus sermo non specialiter ad unum, sed ad universos generaliter dirigatur. »

Beaucoup d'interprètes récents ont voulu aller chercher bien loin une explication de ce mot et ont traduit, les uns, par *conssessus* sapientium (Dœderlein, Bauer, Berthold); d'autres, interrogeant l'arabe, ont pris le sens de *senex. debilis, pœnitens* (Dindorf, Schræder); d'autres, enfin, le rendant par le passif *congregatus* et sous-entendant *ad patres*, y ont vu *l'ombre de Salomon*, mise en scène après sa mort. Interprétations aussi invraisemblables qu'inutiles. L'étymologie n'est pas douteuse : le mot קהל est employé universellement dans l'Ecriture dans le sens de *congregatio, cœtus, concio*. Cf. : *Gen.*, XXVIII, 3; XXXV, II; XLVIII, 4; XLIX, 6 — *Exod.*, XII, 6; XVI, 3 — *Lévit.*, IV, 13, 14. 21; XVI, 17 — *Nombr.*, X, 7; XIV, 5; XVI, 3, 33; XVII. 12; XX, 4, 6, 10 — *Deut.*, XXIII, 2-4, 9; XXXI, 30 — *Josué*, VIII. 35 — *Juges*, XXI, 8 — I *Rois*, VIII, 14, 22, 55, 65 — I *Paral.* XXIX, 1 — II *Paralip.*, XX, 14; XXIII, 3; XXX, 2, 4, 23, 25 — *Esdras*, II. 64; X, I, 12, 14; XVI, 40; XVII, 17; XXIII, 46, 47; XXVI, 7; XXVII, 27, 34; XXXII, 22, 23; XXXVIII, 4, 15 — *Néhém.*, V, 13; XIII, I — *Job*, XXX, 28 — *Psaum.*, XXII, 23, 26; XXVI, 5; XXXV, 18; XL, 10; LXXXIX, 6; CXLIX, 1 — *Proverb.*, V, 14; XXI, 16 — *Jérém.*, XXXI, 8; XL, 15; L, 9 — *Ezéch.*, XXXVIII, 4 — *Joël*, II, 16.

C'est aussi dans le même sens, — celui de *convocavit, congregavit* populum, concionem populi, — qu'est employé le verbe קהל.

Cf. : *Exod.*, XXXII, I; XXXV, I — *Lévit.*, VIII, 3, 4 — *Nombr.*, I, 18; VIII, 9; X, 7; XVI, 3, 19; XVII, 7; XX, 8, 10; XXII, 2 — *Deut.*, IV, 10; XXXI, 12, 28 — *Josué*, XVIII, I; XXII, 12 — *Juges*, XX, I — I *Rois*, VIII, 1, 2; XII, 21 — II *Paralip.*, XX, 26 — *Esth.*, VIII, 11; IX 2, 15, 16, 18 — *Esdr.*, XXXVIII, 7 — *Job*, XI, 10 — *Jérém.*, XXVI, 9. — Le verbe קהל répond parfaitement au grec Ἀγοράομαι, Ἀγορένα.

(3) Salomon, au lendemain d'une révolte et d'une division, fait un discours d'apaisement, de réconciliation. Si l'on donne au mot *congregator* le sens de *réconciliateur, pacificateur*, le titre qu'il prend indique alors le but de son œuvre. — Ce sens apparaît assez bien dans les paroles de S. Grégoire : « Hic liber *Concionator* dicitur; in concione vero sententia proponitur, per quam tumultuosæ turbæ sententia comprimatur, sed concionator verax, quasi extensa manu, tumultus omnium sedat eosque ad unam sententiam revocat. » *Dialog.*, lib. IV.

(4) Chap. XII, 2.

pas l'imposition du second nom de Salomon par Nathan, — chose fo. possible, à coup sûr, car c'est là un détail minime comparé à tant d'autres passés sous silence; — s'il avait plu à Salomon de prendre ce nom de *Jedidiah* en tête de son *Cantique des Cantiques*, Hengstenberg et Bernstein se croiraient très-autorisés, sans doute, à déclarer que Salomon n'en est pas l'auteur. Qu'en serait-il cependant? Cette simple et si rationnelle hypothèse ne suffit-elle pas à montrer le vide de leur argumentation? On ne peut donc s'appuyer sur des allégations aussi incertaines et aussi fragiles pour contredire une révélation du genre de celle qui est renfermée dans ces mots : « *Fils de David et Roi de Jérusalem.* » Cette vérité est tellement palpable que jamais, avant Grotius on n'a songé à hésiter sur l'auteur, et que, longtemps après les doutes de Grotius, on ne pensait pas davantage à voir autre chose dans ce verset qu'une intention formelle de l'écrivain, quel qu'il fût, de mettre son œuvre sous le nom de Salomon. Quand, en plus de cette déclaration du début, on voit, dans tout le reste de l'ouvrage, Salomon mis personnellement en scène, on ne saurait s'empêcher de dire qu'il a fallu que nos adversaires se vissent dans une grande détresse pour invoquer en leur faveur des paroles aussi péremptoirement contraires à leur thèse.

Il faut bien, en effet, reconnaître que le Koheleth dépeint réellement Salomon; que la manière dont il décrit les travaux scientifiques et les études du personnage mis en scène, ne peut convenir qu'à lui, si célèbre dans les livres des *Rois* (1); car de lui seul le Koheleth peut dire qu'il a « surpassé qui que ce soit (2) » dans ce genre. Il faut confesser surtout que le tableau de ses voluptés, de son luxe, de ses magnificences (3) étonnantes, retracé au chapitre II, reproduit en détail le Salomon de la tradition juive et de l'histoire (4), et, par conséquent, qu'il demeure démontré que c'est bien Salomon qui est dépeint sous le nom de Koheleth.

Ce n'est pas tout. On ne peut contester encore que le Salomon dépeint est partout Salomon parlant, car l'auteur ne se contente pas de le présenter en spectacle et en exemple, mais parle comme étant Salomon. « J'ai vu, j'ai examiné, j'ai recherché, j'ai joui, j'ai loué, » etc., et cela dans tout le cours de l'écrit, sans en excepter un seul passage, du commencement à la fin (5).

Tout cela est vrai, nous dit-on, mais précisément dans ces endroits où Salomon parle, il en est plusieurs où l'auteur nous laisse clairement voir qu'il ne s'agit que d'un Salomon fictif.

Comment voulez-vous, par exemple, s'écrie Bernstein (6) après Hitzig, avec Knobel (7) et bien d'autres, que Salomon soit l'auteur de l'Ecclésiaste, puisque nous y lisons, chapitre I, verset 12 :

Moi, l'Ecclésiaste, j'ai régné sur tout Israël à Jérusalem?

---

(1) III *Rois*, x, 23.
(2) Chap. I, 16.
(3) *Ibid.*, II, 1-20.
(4) II *Paralip.*, IX.
(5) Chap. III, 10, 12, 14, 16; IV, 1, 2, 3, 4, 15; V, 19; VII, 15, 23, 25, 26, 28, 29; VIII, 2, 9, 10, 15, 16, 17; IX, 1, 11, 13, 16; X, 5, 7, etc.
(6) *Op., cit.*, p. 39.
(7) *Commentar.*, p. 79

Salomon n'est descendu du trône qu'en descendant dans la tombe, il n'a donc pu parler de sa royauté au passé.

Cette objection peut être spécieuse pour qui n'a aucune notion de la langue hébraïque ; mais l'on ne conçoit guère que des hébraïsants la puissent faire. Tous savent, en effet, que l'hébreu, pour exprimer le présent, recourt souvent à des formes qui ne déterminent point le temps d'une manière précise. Il en emploie plus d'une à cet usage ; mais principalement le *kal*, qui équivaut le plus souvent à ce que nous appelons le *parfait*. Lors même donc qu'en cette langue il s'agirait d'exprimer l'actualité pure, l'actualité absolue d'une action, on pourrait employer un *prétérit*. A plus forte raison si l'on veut parler d'une action depuis longtemps commencée et qui se continue toujours, ce qui est le cas pour le moment.

D'ailleurs, le passé rend ici beaucoup mieux la pensée que le présent ne le saurait faire. L'auteur traite une question d'expérience, et s'il décline son titre de roi, c'est pour montrer que depuis longtemps il a été bien placé pour la faire. Son intention est donc bien moins de rappeler ce qu'il est actuellement que ce qu'il a été depuis longtemps, bien moins de dire ce qu'il peut en ce moment que ce qui lui a été possible, et par cela même, c'est plutôt son passé que son présent qu'il tient à mettre en lumière : tellement que son expérience aurait la même valeur s'il avait cessé depuis peu d'occuper le trône. Quand il n'y serait pas porté par les usages de sa langue, l'intérêt de son argumentation l'inviterait donc à employer un *prétérit*.

On objecte encore les paroles que nous lisons au chapitre I, verset 16 :

J'ai accru, j'ai développé mes connaissances plus que tous ceux qui m'ont précédé à Jérusalem ;

Au chapitre II, verset 7 :

J'ai eu des serviteurs et des servantes ; j'ai eu des esclaves nés dans ma maison ; j'ai possédé des bœufs, des brebis en grand nombre, plus que tous ceux qui m'ont précédé à Jérusalem ;

Enfin, au verset 9 :

J'ai été plus grand, plus riche que tous ceux qui m'ont précédé à Jérusalem.

Evidemment, nous dit Hitzig (1), il s'agit ici de rois. Or, David seul a occupé avant Salomon le trône de Jérusalem (2). Donc, pour que l'écrivain puisse parler de « tous ceux qui l'ont précédé à Jérusalem », il faut nécessairement que le livre ait été écrit à une époque postérieure à Salomon.

Accordons un instant que dans ces textes, Salomon soit vraiment mis en parallèle avec d'autres rois. Que s'ensuit-il? Est-ce qu'avant David, les rois chananéens n'avaient pas là leur trône? Hitzig prétend (3), il est vrai, que l'hypothèse d'une allusion aux vieux rois païens de Jérusalem est inadmissible, et Knobel est tout près de supposer que le livre n'est pas écrit par un Hébreu, parce que, dit-il, « c'est à peine s'il pouvait venir à la pensée d'un Hébreu de placer sur la même liste les rois théocratiques

---

(1) *Op. cit.*, 119.

(2) Saül, en effet, n'y put établir son trône. David lui-même, sacré d'abord à Bethléem, puis reconnu à Hébron, ne put y transporter le sien que huit ans après, lorsqu'il eut pris la citadelle de Jébus. Il établit alors son palais sur l'acropole de Sion, qui prit le nom de *Cité de David*.

(3) *Op. cit.*, p. 134.

et les rois chananéens, et de les comparer ensemble, puisque, pour un Hébreu, la royauté commençait avec Saül, en Terre-Sainte (1). » Reusch réplique avec justesse que, si la pensée de l'écrivain était de présenter les rois chananéens comme les prédécesseurs légitimes des rois théocratiques, et ces derniers comme continuateurs, par héritage, de la royauté des premiers, l'objection aurait de la valeur; mais ajoute-t-il, ce n'est point de cela qu'il est question. Il ne s'agit ici que d'une comparaison sous le double rapport de la sagesse et de la puissance. Knobel, il est vrai, n'en veut pas davantage reconnaître la possibilité; mais on ne peut nier la possibilité d'une chose, quand cette chose est devenue un fait. Or, ce parallèle entre Salomon et des rois païens, il existe; on peut le lire en plusieurs endroits du IIIe livre des *Rois* (2).

Jusqu'à quel point, au surplus, est-il nécessaire de faire intervenir les rois chananéens dans la question? Il nous semble que Reusch (3) et plusieurs autres interprètes s'y sont cru trop facilement obligés, et qu'ils ont trop aisément accepté les données de Knobel et d'Hitzig. Que prétendent, en effet, ces derniers, et où se trouve tout le spécieux de la difficulté qu'ils soulèvent? Ils affirment que l'Ecclésiaste compare Salomon à d'autres rois. Mais comment le sait-on? Par le texte? Non pas. Le texte hébreu, dans les trois versets cités plus haut, s'exprime littéralement comme suit: « J'ai été plus savant, plus riche... que tous ceux *qui ont été* (אשר־היה) avant moi à Jérusalem. » Ces termes : *qui ont été,* sont infiniment plus généraux et plus élastiques que ces autres : *qui ont regné,* et rien ne démontre qu'ils soient ici synonymes.

On peut, nous le savons, insister et dire : Le texte ne porte pas : qui ont été *à,* mais qui ont été *sur*. Or, cette formule : qui ont été *sur Jérusalem,* suppose un commandement dans les individus mis en scène.

A cela nous répondrons que la préposition על (al), que l'on veut traduire par *super,* ne comporte pas nécessairement ce sens, et qu'elle s'emploie fréquemment dans celui de *in*, quand il s'agit de désigner un rapport de proximité ou d'habitation avec un lieu élevé. C'est ainsi qu'Isaïe s'en sert dans cette phrase : « Nous avons fait résonner nos instruments *dans* le temple de Jéhovah (4) » (על־בית), parce que le temple était bâti sur un monticule. De même Osée a-t-il écrit : « Je les ferai habiter *dans* leurs maisons (5) » (על־בתיהם). La raison, dit très-bien Gesenius (6), est que les maisons, comme les villes, étaient ordinairement situées sur des coteaux.

Cette raison de situation n'est pas même nécessaire pour que l'écrivain fasse usage de cette préposition à la place de *in;* car c'est elle qu'emploie encore Isaïe quand il dit en parlant des rois dont il prophétise le châtiment : « Et les ayant ramassés et liés ensemble comme en un faisceau, il (Dieu) les précipitera *dans* le lac (על־בור) et les jettera *en* prison (7) »

---

(1) *Op. cit.*, p. 142.
(2) Chap. IV, 30 ; X, 23.
(3) *Loc. cit.*, p. 140-441.
(4) Chap. XXXVIII, 20.
(5) Chap. XI, 11.
(6) *Thesaur.*, ad h. verb.
(7) Chap. XXIV, 22.

(עלבסגיר) : passage à propos duquel Rosenmüller fait justement remarquer qu'il est inutile d'avertir que la préposition עַל est, *comme dans beaucoup d'autres endroits*, mise pour la préposition *in*, « cæterum vix monitu opus vocabulum עַל hic sumi pro *in*, ut in aliis locis (1). » Rien donc, dans cette phrase de l'Ecclésiaste, n'autorise à dire qu'il s'agit d'une classe déterminée d'hommes : on n'aperçoit dans ces paroles aucune distinction de rang, de position. L'affirmation d'Hitzig et de Knobel repose, par conséquent, simplement sur l'arbitraire, et l'on ne voit pas pourquoi il serait besoin de faire intervenir les rois chananéens dans l'explication du texte.

Si l'on s'obstinait à interpréter la préposition עַל (al) dans le sens de *super*, et à voir là une idée de puissance, d'autorité, il ne serait pas davantage nécessaire de remonter au delà de David pour expliquer cette phrase. Quand il s'agirait d'hommes ayant occupé une position élevée à Jérusalem, par quel terme serions-nous contraint, ou même invité, à croire qu'il est uniquement question de la royauté? Aucun, assurément. Si donc l'auteur met ici en cause des hommes en place, ayant exercé une autorité, un commandement, une haute fonction dans Jérusalem, est-ce que le règne de David n'en offre pas assez pour permettre la comparaison? Après l'avoir compté lui-même, qui ne sait que ce roi fut entouré d'une cour aussi nombreuse qu'opulente? Qui ne sait que ses généraux possédèrent souvent assez de puissance pour l'obliger à des ménagements fort humiliants et fort immérités? Qui ne sait enfin que ses enfants menaient, pour la plupart, train de princes; et qu'Absalon, notamment, se vit suffisamment de richesses pour s'armer en guerre à ses frais, et offrir à Hébron des sacrifices qui eurent assez d'éclat pour enthousiasmer le peuple et entraîner presque toute la nation dans sa révolte? Certes, sans parler des autres officiers du royaume, en voilà bien suffisamment pour justifier l'expression qu'on nous oppose.

On insiste encore et l'on dit que Salomon avait trop le sentiment de son incomparable splendeur pour se mesurer avec des hommes si dépassés par lui, et penser un instant à faire une comparaison qui eût humilié sa gloire. C'est là tout d'abord, sous prétexte de dignité, lui prêter une susceptibilité mesquine et l'accuser d'un genre de vanité que rien ne démontre. Et pourquoi donc Salomon, en matière de science et de sagesse, n'eût-il pu se comparer à d'autres qu'à des rois? Il a, pendant sa vie, lutté sous ce rapport avec d'autres, qui l'ont peut-être plus approché dans ce genre qu'aucune tête couronnée; et le rédacteur des annales de son règne ne craint pas, lui, de le mettre, pour rehausser son mérite, en parallèle avec plusieurs de ses sujets (2). Du reste, il nous semble que dans ce débat on abuse singulièrement du mot *comparaison*. Sans doute, si nous voyions l'Ecclésiaste, supposant que la supériorité de Salomon, sous le rapport de la puissance et de la richesse, est tant soit peu contestée, éprouver le besoin de l'établir, et, pour cela, faire vraiment un parallèle entre sa situation et celle de David, de ses officiers ou d'autres personnages, on pourrait croire qu'un semblable scrupule ne fût jamais venu à l'idée du monarque,

(1) *Schol. in V. T.*; *Isa*, 2e vol. p. 547.
(2) III *Rois*, IV, 31.

et soupçonner une plume apocryphe; mais l'écrivain n'y songe pas. Pour faire comprendre la portée de sa parole, il rappelle simplement, comme chose connue de tous, que nul avant lui n'a eu dans ce royaume autant de moyens d'atteindre le degré d'expérience dont l'autorité est si décisive dans la question à résoudre. Est-ce là ce qu'on appelle un parallèle, et ce langage est-il indigne de Salomon?

Ces objections, comme on le voit, manquent de base; il n'y a point lieu de s'y arrêter et de différer plus longtemps de conclure que l'affirmation du livre lui-même ne saurait être douteuse; et que, à s'en rapporter à lui, l'Ecclésiaste est évidemment une œuvre tombée de la plume de Salomon.

Si maintenant on en étudie les doctrines, et les circonstances historiques révélées par l'ouvrage, on est amené exactement au même résultat.

Le point doctrinal le plus saillant de l'Ecclésiaste, est certainement celui qui touche à la question providentielle. La difficulté éprouvée par l'auteur pour concilier la doctrine de Moïse avec les faits qu'on oppose et dont il est lui-même témoin, revient à chaque instant se poser devant lui. De ces paroles il résulte qu'un bon nombre d'hommes ne croient plus en la Providence, parce qu'elle n'applique plus, avec la même rigueur qu'autrefois, la sanction terrestre si expressément formulée par Moïse, et sous laquelle pendant longtemps Israël a vécu (XIII, 10, 11 et passim). Or, quand on examine la conduite des Hébreux aussi bien que celle de Dieu lui-même, c'est là un phénomène qui devait naturellement et nécessairement se produire à l'époque salomonienne.

En effet, le premier but de Jéhovah étant de créer un peuple, et un peuple monothéiste, pour être dans le monde le gardien des vérités essentielles et le trait d'union fidèle entre la révélation primitive et la révélation évangélique, l'intervention divine avait par cela même pour point de mire la foi et pour raison d'exercice les besoins religieux et généraux du peuple, considéré comme tel. Elle était donc et devait être principalement dogmatique et nationale. Cela posé, si Dieu se proposait surtout d'implanter la foi dans la maison de Jacob et d'en faire une nation distincte et séparée par sa cohésion toute religieuse, il est bien visible *à priori* qu'à mesure que son éducation progressera dans ces voies, à mesure qu'Israël deviendra plus affermi dans sa croyance, plus national dans sa vie, Dieu, qui ne fait rien sans motif de sagesse, aura moins de raison de multiplier au milieu de lui les prodiges de sa providence spéciale. Son intervention devra donc être *décroissante*.

Cette vérité que la logique découvre seule, l'histoire la dénonce hautement. La théocratie, chez les Juifs, parcourt plusieurs grandes phases bien marquées. Absolue dans toute la rigueur du terme sous Moïse, chaque jour la main de Dieu se laisse voir, chaque jour sa voix se fait entendre. Souveraine encore sous Josué, elle perd déjà cependant de sa continuité et de son intensité, pour devenir plus parcimonieuse encore de sa direction visible pendant la période des Juges, et aboutir enfin à la révolution qui éclate sous Samuel. Alors a lieu une scission, non pas complète, mais marquée entre Israël et Dieu. Jéhovah laisse les Hébreux avec le roi qu'ils ont voulu, leur déclarant que désormais ils n'auront plus à compter sur lui dans la mesure où ils le pouvaient faire auparavant. La situation est changée, et, à partir de ce jour, l'abstention divine de plus en plus appa-

rente ne pourra tarder longtemps à jeter l'alarme dans les esprits qui, pour le moment, ne saisissent pas toute la portée de leur acte.

M. Renan nous précise avec une parfaite justesse le moment où s'est fait cet éveil populaire.

« Une épouvantable objection, dit-il, résultait du spectacle offert par la société. La vieille théorie que chacun est traité par Dieu ici-bas suivant ses mérites, avait pu être soutenable dans cette noble et vénérable antiquité que le vieux *Samuel* avait essayé vainement de défendre contre les besoins nouveaux qui se faisaient jour de toutes parts. Dans cet Eden de la vie patriarcale où la noblesse, la richesse, la puissance étaient inséparables, s'appliquait presqu'à la rigueur la théorie des amis de Job. Mais cette théorie, qui avait sa vérité dans une aristocratie d'*honnêtes gens*, telle qu'était la primitive société des Sémites nomades, *devenait de plus en plus insoutenable*, à mesure que le monde sémitique, jusque-là très-pur (?), des environs de la Palestine, *entrait dans les voies des civilisations profanes*, CE QUI ARRIVA VERS L'AN 1000 AVANT NOTRE ÈRE. *On vit alors des scélérats heureux, des tyrans récompensés, des brigands portés honorablement au tombeau, des justes spoliés et réduits à mendier leur pain* (1). Le nomade, resté fidèle aux idées patriarcales, s'indigna des injustices fatales qu'entraînait avec elle une civilisation compliquée, *dont il ne comprenait ni la portée ni le but*. Le cri du pauvre, qui jusque-là n'avait point trouvé d'écho... commença à s'élever de toutes parts en accents pleins d'éloquence et de passion.

« On conçoit le trouble des anciens sages devant le phénomène inexplicable, qui, dès-lors, se présenta tous les jours... Toute la vieille philosophie des pères fut en désarroi; les sages de Théman, dont le principe était que l'homme reçoit ici-bas sa récompense ou son châtiment, se trouvèrent des esprits arriérés... Le livre de *Job* est l'expression du trouble incurable qui s'empara des consciences à l'époque où la vieille théorie patriarchale devint insuffisante... Un livre entier, dont la date est malheureusement fort incertaine, le *Koheleth* ou l'*Ecclésiaste*, roule dans le même cercle de contradictions (2). »

On voit que, pour le coup, M. Renan n'est pas de ceux qui nous font l'objection. Il reconnaît que les transformations sociales et politiques qui s'opéraient en Israël devaient amener nécessairement un changement dans la théologie ancienne et soulever « une épouvantable objection, » Il reconnaît que la révolution, contre laquelle avait cherché à réagir Samuel, est le point de départ principal de ce nouvel ordre de choses, et que l'éclat devait se produire au moment où « le monde sémitique entrait dans les voies des civilisations profanes. » Il en fixe la date et détermine l'an 1000 comme l'époque de cette manifestation. Or, vers l'*an 1000*, Salomon régnait et lançait pour la première fois la Palestine *dans les voies des civilisations profanes*, avec une ardeur qui, du premier bond, arrivait à son apogée. Le problème posé dans l'Ecclésiaste était donc un problème imposé au temps de Salomon.

---

(1) M. Renan cite Job; mais ces paroles sont exactement aussi, comme on l'a vu, celles du Koheleth. — Chap. VIII, 10; IX, 2, 3, etc.

(2) *Etude sur le Poème de Job*, pages LXXVIII, LXXIX, LXXX, LXXXII, LXXXIII.

Nous savons bien que ce que les uns concèdent, forcés par l'évidence des faits et les récits de l'histoire, d'autres tentent de le nier; mais leur négation repose sur le vide. Dépourvus de motifs sérieux pour appuyer leur thèse, ils se contentent d'affirmer que la chose est impossible : « La conscience théocratique du peuple n'était pas assez ouverte pour apercevoir des objections de cette nature. » Si l'on prétendait seulement que les éléments manquaient pour résoudre absolument le problème, à la bonne heure! Pour le poser? C'est autre chose. Tout concourait, au contraire, à mettre la difficulté en relief, de façon qu'elle ne pouvait échapper, même et surtout, aux classes inférieures et croyantes de la nation.

Le règne de David avait été un règne de développement religieux : par sa piété, ses chants, ses institutions, ses ordonnances (1), le saint roi avait augmenté la lumière dans les esprits de sa nation; mais cette lumière était sourde encore, arrêtée qu'elle fut dans son rayonnement par les guerres continuelles qui occupèrent cette époque. Quarante années durant (2), David ne fit à peu près que combattre. Luttes intestines et extérieures, divisions de tribus, révoltes de famille, guerres de voisinage et de conquête, conspirations formidables, telle fut sous lui la vraie situation, et elle dura jusqu'à la fin. Dans ses dernières années, les Philistins, toujours vaincus, jamais écrasés, relevèrent quatre fois la tête (3), et ces dernières grandes guerres, au dire de l'Ecriture, furent littéralement des combats de géants (4). C'était trop, sans doute, pour permettre au mouvement religieux de prendre toute l'extension qu'il eut pu atteindre. Mais à tout ce fracas d'armes succédaient tout à coup le silence et le recueillement d'une paix inaugurée par les solennels holocaustes de Gabaon (5) et bientôt par la dédicace du temple (6). La religion remplaçait la guerre, et l'on causait de croyance et de culte, au lieu de parler de batailles, retour si naturel chez un peuple de foi. Les esprits détendus et reposés se préoccupaient des problèmes qui toujours nécessairement s'agitent autour des consciences. Et précisément parce que les idées religieuses d'Israël n'étaient point assez élevées pour le porter dans l'atmosphère de la spéculation pure et de l'avenir, il s'occupait des questions dont les données lui étaient fournies par les idées reçues et vulgaires, et par les faits du présent. Les idées reçues et vulgaires, le peuple les trouvait dans la lettre de sa loi mosaïque, où il relisait toujours les promesses faites à la vertu, les menaces faites à l'impiété. Sans doute, Samuel avait, au nom de Dieu, inauguré un régime différent, en annonçant la future abstention de Jéhovah; mais les Hébreux avaient-ils pu comprendre la portée de la révolution accomplie? Ils avaient vu là un revirement politique, et non un changement dans la loi de Moïse. Comment se rendre compte si tôt des vues de Dieu et saisir dans son ensemble le plan d'éducation qu'il développait graduellement pour les former? Qui leur eût révélé qu'en agréant leur demande, Dieu, tout en les punissant, prenait le moyen

(1) I *Rois*, XXIII, 1-32; XXIV, 1-31; XXV, 1-31; XXVI, 1-32.
(2) A Hébron, sept; à Jérusalem, trente. — III *Rois*, II, 12.
(3) II *Rois*, XXI, 15-22.
(4) *Ibid.*, XXII, 18-19.
(5) II *Paralip.*, I, 3.
(6) III *Rois*, VIII — II *Paralip.*, V.

de perfectionner leur éducation nationale et religieuse, et que le progrès de cette éducation demandait qu'ils fussent guidés par une providence moins visible, afin de rendre leurs vues moins grossières et leurs aspirations plus hautes ? Toujours terrestres dans leurs pensées, ils ne pouvaient déraciner de leurs esprits les espérances temporelles dont leurs pères avaient vécu, dont ils vivaient eux-mêmes après leurs pères. Cette idée d'une justice distributive et vindicative, exécutant dès ici-bas ses sentences, était devenue trop fondamentale et trop universelle pour disparaître si tôt. A vrai dire même, le peuple juif ne s'en débarrassa jamais complétement. D'ailleurs, les interventions divines, quoique de plus en plus rares, et les menaces répétées des prophètes, contribuèrent à la maintenir. Ce qui n'est pas douteux, c'est qu'aux temps du Christ, nous la trouvons, cette idée, parfaitement vivante dans l'esprit des apôtres et admise par eux comme point théologique indiscutable. A la vue de l'aveugle-né, nous les entendons faire à Jésus cette interrogation : *Rabbi, quis peccavit, hic aut parentes ejus, ut cæcus nasceretur* (1)? Pour eux, encore peu éclairés, il n'y a aucun doute que la cécité ne soit un châtiment.

Encore, s'il s'agissait ici de quelque énigme délicate et subtile que se posent la spéculation pure, la raison abstraite, la métaphysique; à la bonne heure ! Mais point. Ce problème, qui réclamait une habitude si grande d'investigation, était un problème de vie pratique dont les données étaient écrites par les faits eux-mêmes dans les plus médiocres esprits et dont le thème est d'une simplicité incontestable : « Il y a des justes à qui il arrive des choses dignes des œuvres de l'impie et des impies à qui il arrive des choses dignes des œuvres des justes (2) », etc. A qui persuadera-t-on qu'après les profondes études d'une longue vie, la raison de Salomon est trop peu exercée pour poser nettement le problème? A qui persuadera-t-on que le dernier des Hébreux ne fut pas de lui-même en mesure de le faire? Et comment ne voit-on pas que, plus la conscience théocratique du peuple était arriérée, plus elle vivait du passé, plus elle s'accrochait aux traditions de Moïse, plus elle comptait enfin sur une providence terrestre, et plus, par cela même, la question était fatale et imposée, plus l'étonnement et la surprise devaient faire éclater l'objection?

On trouve, il est vrai, à ce sujet, dans l'Ecclésiaste, non-seulement de l'étonnement, mais de l'incrédulité; c'est là une harmonie de plus avec l'époque salomonienne. On sait, en effet, ce qu'était devenue la foi au sein de la paix et des splendeurs du règne, au milieu de la richesse publique, grâce au mélange de la nation avec les races voisines idolâtres, et aux exemples corrupteurs du roi et de la cour. Et n'est-ce pas l'histoire qui nous le montre, ce peuple, à peine Salomon est-il descendu dans la tombe, agenouillé tout entier aux pieds du veau d'or, conduit par Jéroboam d'abord, et par Roboam ensuite? Du reste, à quoi bon s'appesantir sur une objection qui n'articule point ses preuves, lorsque nous trouvons déjà la question plusieurs fois posée dans les *Psaumes* (3), avec non moins de cou-

(1) *S. Jean*, IX, 2.
(2) Chap. VIII, 5 et passim.
(3) *Pss.* XXXVI et LXXII suiv. la Vulg.

leur et d'énergie? Il n'est pas permis d'arguer de l'impossibilité du fait au temps de Salomon, lorsqu'il est constaté historiquement pour l'époque de David; et il faut convenir que le thème doctrinal traité par le Koheleth vient solidement appuyer l'authenticité de la composition salomonienne de l'œuvre; aussi est-il petit le nombre de nos adversaires qui ont osé engager discussion sur ce terrain.

Ils sont plus unanimes à opposer la mention faite par l'Ecclésiaste de l'immortalité de l'âme. Comment, s'écrie Bernstein, Salomon aurait-il pu agiter cette question, lorsque toute espérance de vie éternelle était absolument ignorée alors? « Quo tandem jure Salomoni justæ post mortem remunerationis fidem adeo addubitare licuit (III, 21) quo tempore vitæ æternæ spes prorsus ignota fuit? »

Ainsi Salomon n'a pas même pu soupçonner l'existence de l'immortalité de l'âme et de la vie future, et, pour cette raison, il n'a pu écrire l'Ecclésiaste. C'est faire un anachronisme en doctrine que de le lui attribuer.

Cette objection, dont la pensée fondamentale a été cent fois victorieusement réfutée par des écrivains unissant la sincérité la plus indiscutée à la science la plus vraie (1), soulève une question qui, traitée dans toute l'étendue qu'elle comporte, nous jetterait complétement hors du cadre dans lequel nous devons nous maintenir: disons-en deux mots seulement.

Pour que Salomon n'ait rien connu de cette doctrine, il faut, ou bien que Moïse, éducateur religieux d'Israël, l'ignorant complétement lui-même, ait été dans l'impossibilité de la répandre, ou bien que son enseignement, totalement oblitéré dans les esprits, soit arrivé à disparaître dans l'intervalle qui le sépare de Salomon. Or, tout d'abord, il est constant que Moïse l'a pu connaître et cela par une triple voie : par voie de tradition nationale, par voie de révélation divine, par voie d'enseignement étranger.

Quand on examine sa naissance on constate tout d'abord la proximité de sa parenté avec Jacob qui, certes, n'ignorait pas cette vérité. Jacob n'est que son trisaïeul. Lévi fils de Jacob et qui l'a accompagé en Egypte, donne le jour à Caath, et celui-ci a pour fils Amram, père de Moïse (2). Deux hommes entre le fils de Jacob et Moïse! Et si l'on observe même que Caath était né avant l'arrivée de Jacob en Egypte (3), qu'il y avait par conséquent vécu près de vingt ans à côté de son grand-père, on reconnaîtra que deux anneaux intermédiaires seulement unissent Moïse à Jacob lui-même. Deux vies d'hommes, dont l'une touche à l'époque patriarcale et l'autre presqu'à la sortie d'Egypte; qu'est-ce que cela pour interrompre ou obscurcir des traditions sur les sujets les plus graves qui puissent occuper la pensée humaine, et dont la transmission était pour les pères un devoir absolu et sacré? Est-il besoin d'ajouter que les conditions dans lesquelles les Hébreux vécurent étaient loin d'être défavorables à cette transmission traditionnelle? En entrant en Egypte, la petite colonie sémitique s'était vu assigner par le Pharaon d'alors une résidence à part, le

---

(1) Voir, entre autres, *la Vie future*, par M. Henri Martin.

(2) *Exod.*, VII, 16-20. — Lévi meurt à cent trente-sept ans; Caath arrive à cent trente-trois, et la vie d'Amram, comme celle de Lévi, est de cent trente-sept.

(3) *Gen.*, XLVI : Or, voici le nom des enfants d'Israël qui entrèrent en Egypte, lorsqu'il (Jacob) y vint avec toute sa race (v. 8)... Les fils de Lévi étaient Gerson, *Caath* et Merari (v. 11).

territoire de Gessen (1), et elle y vécut fort longtemps en dehors de tout contact avec les Egyptiens. Elle avait, pour se gouverner, des *zaken* ou vieillards appelés *hak* en langue égyptienne (2), et formait comme un petit Etat distinct, sous la dépendance des rois d'Egypte. En outre, elle menait la vie pastorale, et l'horreur des Egyptiens pour cette façon de vivre (3) contribuait puissamment encore à maintenir la séparation plus tranchée. Dans une semblable situation, la famille hébraïque vivait de sa vie propre et de l'histoire de son passé. Les anciens, du moins, pouvaient facilement se léguer enseignements et souvenirs, et l'on sait qu'une des qualités qui a toujours distingué cette race est précisément une soigneuse attention à conserver fidèlement ses traditions privées et nationales.

Les rapports de Moïse avec Dieu auraient suffi à la lui apprendre encore, s'il l'avait ignorée. Au moment résolu pour effectuer la délivrance des Hébreux, Moïse, dans le désert de Madian, reçoit sa première communication divine. Du sein du buisson ardent sort une voix qui lui dit : « Moïse, Moïse... Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob... J'ai vu l'affliction de mon peuple en Egypte. J'ai entendu son cri... Je sais sa douleur et veux réaliser mes promesses (4). » Quelle était la pensée de Dieu en prononçant ces paroles? Voulait-il rappeler seulement à Moïse qu'il avait été jadis adoré par ses pères, ou bien qu'Abraham, Isaac, Jacob, en disparaissant de ce monde, n'avaient point cessé de le connaître, d'avoir foi et espérance en lui; qu'en un mot, à l'heure présente, ils le regardaient encore comme leur Dieu? Le texte ne le relève pas avec certitude; mais quelqu'un qui pouvait le savoir, le Christ, a tranché la question. Disputant un jour avec les Saducéens, qui niaient l'immortalité de l'âme et la résurrection : « Vous ne comprenez rien aux Ecritures, leur dit-il, et c'est là ce qui vous induit en erreur. N'avez-vous pas lu cette parole : Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob? Croyez-vous donc que Dieu voulait se donner à Moïse comme le Dieu des morts (5)? Ne voyez-vous pas que c'est la résurrection qui vous est enseignée dans ce passage du livre de Moïse (6)? Moïse l'indique assez en vous rappelant ces paroles sorties du buisson ardent (7). » Il y a dans ces mots autre chose qu'une interprétation des paroles divines; Jésus y manifeste l'intention de Moïse en les rapportant. Il faut nier la déclaration formelle de Jésus, ou reconnaître que Moïse a compris la portée du langage de Jéhovah. Ce n'est là que le début de ses relations avec Dieu. Une fois au Sinaï, il passera près de lui quarante jours pour se mettre en état de faire l'éducation religieuse d'Israël. Cette éducation aura pour but de conduire progressivement cette nation à l'Evangile, à l'acceptation de ses dogmes et de ses hauts préceptes de vertu, et l'on se persuadera facilement que Moïse en descendra sans savoir que l'homme a une âme et que cette âme libre et responsable a une destinée autre que celle de la bête?

---

(1) *Gen.*, XLVII, 6.
(2) M. F. Lenorm., *Hist., anc. de l'Orient*, tom. I, p. 151.
(3) *Gen.*, XLVI, 34.
(4) *Exod.*, III, 5-7.
(5) *S. Matth.*, XXII, 29-32.
(6) *Ibid.*, 31.
(7) *S. Luc.*, XX, 37.

Nous savons bien que, pour beaucoup de nos contradicteurs, ces relations de Moïse avec Jéhovah sont des fictions plus ou moins hypocrites. Mais que Moïse ait parlé ou non à Dieu sur le Sinaï, il en est descendu avec le *Décalogue;* et si l'on scrute attentivement les prescriptions qu'il renferme, on y surprend ces paroles plusieurs fois répétées : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua (1). » Ne répugne-t-il pas d'admettre qu'un homme qui réclame des actes et des sentiments de cette nature n'a nulle idée de la dignité de l'âme humaine et de l'avenir qui doit récompenser sa vertu? Se placer, du premier coup, en fait de morale, à une hauteur si supérieure à celles des nations païennes qui l'environnent, et ignorer ce que plusieurs d'entre elles savent fort bien — l'existence d'un jugement au sortir de la vie, — serait une chose si prodigieusement étrange qu'on ne peut le supposer sans preuves positives.

Enfin Moïse, en Egypte, grâce à la position qui lui fut faite dans le palais royal, avait été initié à la doctrine du pays. Or, il n'est pas aujourd'hui discutable (2) que l'immortalité de l'âme n'ait été un dogme public admis par la nation tout entière. Le *Rituel funéraire*, si bien connu, tant de fois commenté, expliqué, suffit à lui seul pour trancher la question et donner, suivant les expressions de Champollion, « la preuve évidente que le dogme de l'immortalité de l'âme et celui des récompenses et des peines dans une autre vie furent les fondements principaux de la religion des anciens Egyptiens (3). » Après avoir dépeint la série de pèlerinages et d'épreuves que doit parcourir l'âme du défunt à travers des régions nombreuses, le *Rituel* présente la scène du jugement. La responsabilité humaine y est dramatisée de la façon la plus claire et la plus solennelle. Rien de plus certain que le sens attribuable à cette scène. Un simple coup-d'œil en révèle toute l'économie et la pensée. L'âme, remise par la Vérité entre les mains de la Justice, arrive devant ses juges. En présence d'Osiris, assisté de ses quarante-deux assesseurs, elle subit un interrogatoire. Horus et Anubis jettent ses œuvres dans la balance infernale. Près du fatal instrument se trouve Thoth, secrétaire d'Osiris, qui inscrit le résultat de l'épreuve et le porte au roi de l'Amenti pour qu'il rende la sentence.

Au surplus, la science de Moïse sur ce sujet n'est pas une hypothèse plus ou moins probable, au point de vue de la critique, c'est un fait constaté par des textes certains. Il suffit d'ouvrir la *Genèse*, pour s'en convaincre. Il y met sur les lèvres du patriarche des paroles (4) absolument inexplicables sous sa plume, aussi bien que dans leur bouche, s'ils ignorent les uns et les autres la survivance de l'âme. Il met dans sa loi des prescriptions ridicules si le peuple aussi bien que lui croit que tout est fini avec la mort. D'où vient, par exemple, cette sévérité pour tout contact avec les morts (5)? cette défense de les interroger (6)? Ceux qui les interrogent supposent-ils

---

(1) *Deut.*, VI, 5 ; X, 12 ; XI, 13.

(2) Voir *Conf. sur la relig. des anc. Egypt.* pp. 19, 20, 21, par M. de Rougé — Brugsch *Collect. de doc. demot.*, I, 41, 42 ; *Explicat. des monum. egypt.* de Berlin, p. 57.

(3) L'*Univers pittoresque* (*Egypte*), par Champollion-Figeac, p. 126. Voir les autres textes cités dans *Salomon et l'Eccles.* IIe v. p. 209 et suiv.

(4) *Gen.* XXXVII. 35.

(5) *Lévit.*, XXI. 11 ; XXII, 4 — *Nombr.*, V, 2.

(6) *Deut.*, XVIII, 11. — Comp. *Lévit.*, XIX, 31 ; XX, 6

qu'il n'en reste plus rien? et celui qui fait la défense ignore-t-il ce que le peuple connaît? Tous les commentateurs l'on dit : l'Hébreu a porté au désert une violente tendance à ce culte des morts, et c'est là la cause de la sévérité de Moïse, qui va jusqu'à défendre aux prêtres de prendre part aux funérailles, voire même à celles des chefs du peuple (1); jusqu'à éloigner les enfants des restes de leurs père et mère (2); jusqu'à déclarer souillé et obligé à des purifications répétées quiconque aura touché un cadavre, ou seulement un tombeau (3). Croit-on que des précautions de cette sorte auraient été prises contre des hommes qui n'auraient pas soupçonné un prolongement d'existence après cette vie? Et devant cette simple prohibition, est-il croyable que Moïse ait ignoré la doctrine de la survivance? Et ces lignes consignées dans sa loi écrite ne sont-elles pas un garant qu'il donnera tous ses soins à la développer et à la faire connaître? Sans doute il a des précautions à prendre et la prudence lui interdit d'être trop explicite dans le texte de la loi (4); mais il a à sa disposition l'enseignement oral qu'il peut mesurer à sa guise et qui demeure sans danger; et l'antiquité Juive, aussi bien que chrétienne sont d'accord pour affirmer que cet enseignement inauguré par Moïse fonctionna jusqu'à la fin chez les Hébreux.

Or, cela posé, qu'on dise ce qui a pu, après Moïse, enrayer la marche et le développement de cette vérité, pour quelle raison elle se serait éteinte, quelle est la date de cette éclipse totale? Est-ce sous Josué? Nous sommes encore trop près de Moïse; les soixante-dix vieillards n'ont pas tous disparu, et, quant à lui, il ne le céda point à Moïse en foi, en fidélité dans sa mission. Sous les juges? Remarquons d'abord avec un rationaliste (5) que, tant que vécurent les anciens qui avaient été « contemporains de Josué et qui avaient assisté à la conquête, les Hébreux furent maintenus dans le respect de la loi et dans le culte de Jéhovah. Il y eut bien çà et là quelques hommes qui se laissèrent entraîner à l'idolâtrie (*Jos.*, XXIV, 23); mais la grande majorité de la nation persista dans la bonne voie et dans des sentiments hostiles à l'égard des Chananéens. » Quand le mélange fut plus avancé et la chute plus générale, le prolythéisme pouvait-il avoir plus de force contre la doctrine de la survivance sur la terre de Chanaan qu'il n'en avait eu sur le sol égyptien? L'idolâtrie chananéenne devait d'autant moins produire ce résultat sur les Hébreux, que, malgré ce qu'elle avait d'effroyablement vicieux et sensuel, elle admettait une responsabilité après la mort et une différence dans la situation des bons et des mauvais (6). Ces notions tenaient tellement leur place dans la religion chananéenne, que la colonie phénicienne de Carthage présente sous ce rapport la même doctrine que la métropole (7). Et

---

(1) *Lévit.*, XXI, 1-4.
(2) *Ibid.*, 11.
(3) *Nomb.*, XIX, 11-14, 16
(4) Voir à ce sujet, aussi bien que pour toute cette question, la dissertation spéciale, IIe vol. de mon ouv. *Salomon et l'Eccles.* chap. IV, nº II, pp. 199 et suiv.
(5) Munk, *Palestine*, p. 226.
(6) V. Inscription funéraire d'Esmunazar, *Revue archéolog.*, XIIIe année, 15 novemb. 1856, p. 460-461. — V. aussi *note* du traducteur, p. 471 et sq.
(7) V. Münster, *die Religion der Carthager*, p. 134 et sq. — Creuzer, *Religions de l'Antiquité*, traduct. Guigniaut, liv. IV, chap. complém., tom. II, Ire part., p. 249 et sq.

puis, pendant toute cette époque, le rôle des *anciens*, des hommes fidèles, se manifeste clairement. Jamais ils n'oublient Jéhovah, et ce sont eux qui ramènent presque périodiquement les égarés. Rien ne se perdait donc au sein des agitations de cette époque. Le sacerdoce, dépositaire de toute vérité et de toute croyance, ne fut pas, pendant toute cette période, un seul jour sans fonctionner. Israël n'eut pas toujours des juges, il ne manqua jamais de pontifes. Loin de s'affaiblir dans son autorité, nous voyons, au déclin de cette phase, le pontificat à la tête de toutes les affaires, tant politiques que religieuses, dans la personne d'Héli.

Héli nous conduit à Samuel, c'est-à-dire à une ère de transformation religieuse qui s'ouvre à sa parole par une confession et une pénitence publiques (1). Il recourt alors à cet élément traditionnel que nous avons vu dès l'origine en exercice; il s'en empare, le systématise et établit ces écoles de prophètes, qui désormais vont jouer un rôle si grand dans l'épanouissement des doctrines en Israël. Ces hommes perceront l'écorce des livres sacrés, insufleront la vie et le mouvement à cette lettre morte de la loi; et ils répandront, avec ménagement toujours, mais aussi avec plus d'abondance, ces connaissances jusque-là mystérieuses et réservées au petit nombre des esprits. Arrive Saül; mais il est inutile de parler de son règne. Le temps de Saül est le temps de Samuel (2). Du reste, si nous voulions interroger Saül, nous pourrions le montrer au milieu des prophètes, prophétisant avec eux (3), et nous le retrouverions, chez la pythonisse d'Endor, attestant, sous une forme sacrilége, sa foi à la survivance, et interrogeant, par l'entremise de cette femme, l'ombre de Samuel, qui lui répond: « Pourquoi troublez-vous mon repos par des évocations? Demain, vous serez avec moi, vous et vos fils (4). » Ce fait et ces paroles ne sont point équivoques. Sans doute on ne voudra pas objecter David dont les aspirations si hautes, si épurées, les espérances si élevées, si spirituelles révèlent un progrès si éclatant dans la théologie d'Israël, qu'à son époque nous trouvons la doctrine de la survivance, non plus seulement sur les lèvres des écrivains sacrés, mais sur les lèvres des femmes du peuple (5).

Salomon avait donc nécessairement pleine connaissance de l'immortalité de l'âme, et la question n'est pas de savoir comment il en a pu parler, mais comment il aurait pu la taire, lorsque, en face du problème embarrassant de la Providence, dont nous parlions tout à l'heure, il y trouve la seule réponse vraiment triomphante qu'il ait à opposer à l'incrédulité qu'il combat. Ce qui prouve une fois de plus encore que toutes les questions de doctrine soulevées dans l'Ecclésiaste plaident en faveur de l'authenticité de la composition salomonienne de l'écrit.

Il nous resterait à relater encore un dernier caractère intrinsèque de cette authenticité, et à montrer combien le Salomon de l'Ecclésiaste est identique avec le Salomon de l'histoire; mais cette identité ressortira tout à l'heure complétement des objections que nous aurons à résoudre à ce

---

(1) I *Rois*, VII, 3-7.
(2) M. F. Lenormand, *Manuel d'Hist. anc. de l'Orient*, tom. I, liv. I, pag. 214 et sq.
(3) I *Rois*, XIX, 23.
(4) *Ibid.*, XXVIII, 11-19.
(5) I *Sam.* XXV, 29. M. Munk cite lui-même ce texte en preuve de la croyance à l'immortalité. V. *Palestine*, p. 150.

propos. Signalons seulement deux points remarquables qui précisent en même temps la date à laquelle il faut se placer dans le règne, pour établir sans difficulté l'authenticité de ce livre.

On n'avance pas loin dans la lecture de l'Ecclésiaste sans rencontrer des signes profonds de tristesse et de désenchantement. Le second chapitre n'est tout entier qu'une longue plainte, ou plutôt une longue confession qui révèle, d'une part, des déconvenues dans le passé, des inquiétudes pour l'avenir. Celui qui l'écrit a rêvé le bonheur et la gloire : le bonheur, il ne l'a pas goûté; la gloire, il voit qu'elle lui échappe, et que, atteint dans son cœur par le vide, dans sa réputation par l'abandon, il est menacé de l'être jusque dans sa tombe par l'oubli. Une préoccupation surtout le torture et l'inquiète : il est roi et l'avenir de sa dynastie est menacée, car il ignore quel sera son successeur, et il est facile de sentir, par le mépris dont il le couvre, qu'il ne croit pas que ce sera son fils. A ces angoisses, énoncées dans le second chapitre, se joignent plus loin des lignes qui en sont le commentaire et en donnent la raison. Le tableau d'une rébellion (chapitre X^e^) qui a éclaté dans le royaume et dont l'auteur cherche visiblement à effacer les traces et à prévenir le retour, nous montre assez d'où viennent ses inquiétudes et ses plaintes. Et si l'on considère la part qu'il fait dans son œuvre aux conseils d'obéissance et de respect dus à l'autorité royale; si l'on remarque que toute la seconde moitié de son écrit ne traite guère que de la soumission au pouvoir légitime, puisque, en dehors des chapitres VIII, IX, et X, qui l'abordent expressément, les maximes générales qui précèdent et qui suivent ne lui sont point étrangères (1), ce sujet prend incontestablement, sous sa plume, un cachet d'importance qui ne permet pas de douter de son actualité, et de croire que ce sont là des souvenirs historiques, relatés par des écrivains de longtemps postérieurs aux faits dont ils font la peinture.

Or, cette situation faite à Salomon dans l'Ecclésiaste est précisément celle que nous trouvons très-nettement relatée dans les annales de son règne. Ses efforts pour trouver le bonheur dans la jouissance et arriver à la gloire, y sont longuement décrits, et ses déceptions cruelles n'y sont pas moins révélées. Bien plus, concordant parfaitement avec l'Ecclésiaste, l'histoire nous en fait connaître les causes. Elle nous fait le récit d'une révolte populaire dont le but, ni plus ni moins, est de renverser le roi; et, comme pour nous expliquer jusqu'au bout les inquiétudes dynastiques du Koheleth, elle nous montre Salomon apprenant de la bouche d'un prophète l'humiliation de son fils, le partage de son royaume et l'avénement de Jéroboam. L'élément politique vient donc s'unir à l'élément doctrinal pour proclamer la composition salomonienne de ce livre et son indéniable authenticité. L'histoire, confrontée dans tous ces détails avec le Koheleth, ne permet à notre avis aucun doute sur ce point important.

Cependant, nous devons le dire, c'est par le côté historique que l'authenticité de l'Ecclésiaste est plus violemment et plus unanimement attaquée. Les difficultés qu'on oppose sont nombreuses; elles ont même paru suffisamment graves à quelques écrivains catholiques pour leur faire abandonner l'opinion traditionnelle. D'autres, qui la maintiennent avec

---

(1) Voir l'analyse dans mon ouvrage complet *Salom.* et l'*Eccles.* Ier vol. p. 116 et suiv.

ardeur, n'ont cru pouvoir le faire qu'en admettant qu'il faut aller chercher, ailleurs que dans la vie et l'histoire de Salomon, l'explication de certains conseils et de certains traits. Reusch, par exemple, en combattant la théorie d'Hengstenberg, semble admettre les besoins de l'époque et du milieu où se produit l'Ecclésiaste, comme ayant une part très-faible dans les causes de son apparition. « L'erreur fondamentale de l'interprétation hengstenbergienne, dit-il, est de supposer que cet écrit n'est, à proprement parler, qu'une œuvre de circonstance, qu'il vise les hommes d'une époque déterminée et est destiné à les avertir et à les consoler (1). » Pour nous, nous ne croyons pas devoir faire à Hengstenberg le reproche que Reusch lui adresse; et, si nous repoussons son système, c'est surtout parce que les circonstances auxquelles il applique le texte de l'Ecclésiaste ne sont nullement celles qui l'ont dicté (2). Assurément on ne saurait admettre que, pour instruire sa génération, Salomon n'ait pas eu le droit de puiser ailleurs que dans les faits et gestes de l'histoire contemporaine d'Israël. Pour dénier à un moraliste une œuvre, il faut avoir d'autres motifs que celui de l'insertion de faits étrangers, comme point de départ de ses apophthegmes et de ses préceptes. C'est là, au contraire, une ressource que se donnera bien garde de négliger tout penseur quelque peu habile en ce genre, et voilà pourquoi le Koheleth nous rappelle l'histoire de Joseph. Hitzig s'aventure donc sur un terrain peu solide, en regardant comme nécessaire l'interprétation dans le sens propre et historique de certain passage (3) qui peut fort bien n'être qu'un apologue et cacher la vérité sous le voile de la métaphore. Mais si ces réserves sont bonnes à établir, c'est, disons-le, beaucoup plus pour l'honneur et l'intégrité des principes que pour les besoins de la thèse que nous défendons.

Il nous semble, en effet, que Reusch, Hævernich et Hœleman se sont exagéré la difficulté de maintenir la composition salomonienne en ne remontant pas plus haut que l'histoire d'Israël. Il nous semble encore que plusieurs exégètes, partisans de cette composition, ont trop facilement admis l'impossibilité pour Salomon de faire allusion à soi-même, en certains textes objectés, et qu'ils ont cru à tort nécessaire d'y voir, pour les interpréter, des généralités qui n'atteignent pas ce roi. Il nous semble enfin que, dans la question de l'auteur, comme dans celle des doctrines, on peut et l'on doit se poser sur le terrain même de nos adversaires, admettre avec eux que l'Ecclésiaste est, d'un bout à l'autre, un livre de circonstance, et que, d'un bout à l'autre, il est applicable aux hommes et aux événements contemporains. En un mot, que, s'il est vrai de dire de lui, comme de tout autre livre, qu'il contient des traits applicables à d'autres époques, il est vrai aussi d'affirmer qu'il n'en contient pas un qui ne convienne à celle en particulier que nous lui assignons. Il est vrai de dire qu'il n'est pas une accusation ni un conseil, pas une révélation ni un aveu, pas un trait de mœurs ni de caractère, qui ne s'harmonise parfaitement avec la situation historique que nous avons indiquée, si l'on étudie avec soin les tendances

---

(1) *Theolog. Quartalsch.* l. c. p. 446.

(2) *Voir refutat. du syst. d'Hengst.* dans mon ouv. complet *Salomon et l'Eccles.* IIe vol 2e part., ch. Ier *Les systèmes antitraditionnels* p. 396 et suiv.

(3) Chap. IX, 13-15.

t les besoins du moment, les esprits et les hommes d'alors, les faits du ègne et la conduite du roi.

Quelles sont donc, en effet, ces invraisemblances historiques qu'on se lait à signaler? On peut les ramener à trois chefs principaux.

Si l'on suppose, dit-on, que l'Ecclésiaste est l'œuvre de Salomon, on se oit réduit à mettre sur les lèvres de ce prince :

Ici, des cris de *désenchantement* et de *tristesse*,

Là, une *satire* à la fois fausse et humiliante pour lui-même,

Ailleurs, des paroles de *jactance* et de *critique* que répudient absolument a fortune, l'honneur, le tact, les habitudes de la vie de Salomon.

1° *Désenchantement et tristesse.*

« Quel cri de douleur à la vue de l'inanité et de la fragilité de toutes hoses remplit et envahit l'ouvrage!

« Quel désespérance totale embrassant les œuvres de l'esprit et du corps!

« Quel doute profond sur ce qu'il y a de plus sacré parmi les hommes!

« Quels immenses désirs de solitude et de misanthropie!

« Quels tristes souvenirs si souvent rappelés de ses déceptions (1)! »

Désenchantement, doute et tristesse, voilà en trois mots l'Ecclésiaste.

En ce qui concerne le doute, la question est résolue dans l'examen des loctrines. Quant au désenchantement et à la tristesse, nous ne sommes oint tenté de nier que le Koheleth en porte des traces et même des traces rofondes. Reste à savoir si ce désenchantement et ces tristesses sont nvraisemblables sous la plume de Salomon. On l'affirme, et, ce qui vaut nieux, on nous en donne les raisons.

« Comment, nous dit-on, Salomon aurait-il pu penser ou écrire ces choses, en un temps où Dieu rendait tout si prospère à l'intérieur et à 'extérieur? où le passé faisait si bien augurer de l'avenir (2)? »

Il ne peut être question d'avenir. Nous ne prétendons pas que l'Ecclésiaste soit une œuvre de jeunesse; Salomon, avons-nous dit, l'a écrit dans es derniers temps de sa vie. Or, si c'est Salomon vieilli et terminant sa carière qui parle dans l'Ecclésiaste, que veut-on dire en objectant « ce temps ù Dieu rendait tout si prospère à l'intérieur et à l'extérieur? » Au déclin le ce grand règne, nous rencontrons tout autre chose que de la prospérité. A l'extérieur, des soulèvements victorieux; à l'intérieur, des mécontentements qui éclatent en révolte. L'Iduméen Adad, protégé du Pharaon qui lui a fait épouser la sœur de Thapnès, sa femme (3), arrache à Salomon une partie de la Syrie jusque-là tributaire (4); le Syrien Razon parvient à se rendre indépendant à Damas, où il règne à son aise (5); l'Ephratéen Jéroboam excite une émeute terrible où le trône du grand roi est menacé : voilà comment tout est « prospère » au dedans et au dehors du royaume. Les héritiers de la haine des vaincus de David, longtemps muets, soumis, pacifiques, ont trouvé l'heure propice pour la vengeance. Croit-on qu'ils n'ont pas sondé auparavant la situation de l'ennemi qu'ils attaquent? Son

(1) Bernstein, *Quæst. nonnul. Kohelet.*, p. 41-42.
(2) Bernstein, *Quæst. nonnul. Kohelet.*, p. 42.
(3) III *Rois.* XI, 19.
(4) *Ibid.*, 25.
(5) *Ibid.*, 14.

prestige, comme le dit bien Tertullien (1), a passé avec sa sagesse, et l'Asie, qui s'étonna de sa puissance, a surpris le secret de sa faiblesse. Il n'en est plus aux jours où il écrivait fièrement à Hiram : « Nunc requiem dedit mihi Dominus Deus per circuitum et non est satan neque decursus malus (2). » A cette heure, il n'a pas seulement des ennemis, il a des vainqueurs. Il faut que sa gloire et sa popularité aient bien baissé pour que, non-seulement dans l'Idumée ou à Damas, mais dans son propre royaume, s'élèvent l'attaque et l'espérance de le renverser. Jéroboam, au dire de l'Ecriture même (3), est un homme d'une rare intelligence, qui n'a pu s'engager dans cette aventure sans avoir des chances de succès. Et, ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que Dieu, qui « rend tout si prospère, » est précisément signalé par l'histoire du temps comme étant celui qui suscite, dans son indignation, à Salomon tous ces embarras. « Suscitavit autem Dominus adversarium Salomoni, Adad (4)... Suscitavit quoque Deus adversarium Razon (5)... Jeroboam quoque filius Nabath, Ephrathæus de Saredda (6). » Or, Salomon n'ignore pas qu'elle est la main qui le frappe. Dieu ne lui a-t-il pas précédemment dit à lui-même : « Quia non custodisti pactum meum et præcepta mea quæ mandavi tibi, disrumpens scindam regnum tuum et dabo illud servo tuo (7). » Cette menace, il sait bien qu'elle est maintenue, que Dieu déjà commence à l'exécuter. Il sait bien que Jéroboam connaît sa destinée glorieuse et qu'Ahias lui a annoncé de par Jéhovah sa royauté future (8) ; et l'on s'étonne que, quand il parle de son successeur, il lui soit pénible de songer aux magnificences qu'il a, sans le savoir, préparées pour lui ! Et on lui reproche de « rappeler ses déceptions ! » Il sent la souffrance lui demander compte de ses débauches; il voit la renommée de sa sagesse s'éteindre dans la condamnation de ses folies ; et l'on ne veut pas qu'il dise un mot de son désenchantement pour « les œuvres de l'esprit et du corps ! » Il entend le bruit de la révolte ; et il faut qu'il trouve les mêmes charmes à la vie, les mêmes agréments avec les hommes !

Bernstein continue : « Comment ces idées auraient-elles pu entrer dans l'esprit d'un roi qui, dépassant en bonheur, en richesse, en sagesse tous les autres monarques, d'un roi qui, après avoir édifié un temple, reçu de Dieu les plus splendides promesses, avait exhorté ses sujets à bénir Jéhovah, à ne jamais désespérer des promesses de fidélité qu'il leur avait faites (Josèphe, *Antiq.*, *VIII*, IV, 2), et à garder leur âme toujours pure de fautes dans l'observation de la justice, du culte et des préceptes de Moïse (Josèphe, *Antiq. VIII*, IV, 4) ? »

Quoi ! son bonheur, sa richesse, sa sagesse lui interdisent de tenir le langage du Koheleth ? Mais où est-il donc son *bonheur ?* Il en a empoisonné la source par ses fautes, par ses crimes. Attaqué dans son ambition par

---

(1) Lib. II, *Contra Marcion.*, cap. XXIII.
(2) III *Rois*, v. 4.
(3) *Ibid.*, XI, 28.
(4) III *Rois*, XI, 14.
(5) *Ibid.*, 23.
(6) *Ibid.*, 26.
(7) *Ibid.*, 11.
(8) *Ibid.*, 29-39.

'effondrement annoncé de sa puissance, dans son orgueil par la disparition le son prestige, il l'est surtout dans sa conscience par l'inexorable remords ui le poursuit. Quand, à la vue de ses ingratitudes, de ses lâchetés et de es turpitudes il comprend ce qu'il a fait de la plus belle existence qui ja-nais sur terre ait été donnée à un homme, et que, regardant le terme ù il aboutit, l'œil fixé sur la tombe qui s'ouvre, il médite sans espoir ses nciennes espérances, on veut qu'il soit heureux! Non! jamais homme n'a plus vainement joui et plus réellement souffert.

Sa *richesse?* Elle a baissé par ses prodigalités effroyables, ses gigan-esques et continuelles constructions. L'heure n'est plus où les peuples et es rois semblaient se disputer à qui remplirait ses palais et ses coffres : on ui refuse l'impôt; on s'arrache au tribut. D'ailleurs, où donc dit-il dans l'Ecclésiaste qu'il a manqué de richesses, pour que l'on puisse objecter son abondance à son langage? Il prétend avoir connu leur vanité; mais il n'écrit nulle part qu'il ait souffert de leur privation.

Sa *sagesse?* Hélas! qu'est-elle devenue à la fin? Elle a fui sous le souffle honteux de ses amours cosmopolites; l'on a vu le fils chéri de Jéhovah, l'homme aux illuminations divines, prosterné dans les bras de ses femmes, aux pieds d'Astarté et de Chamos, et Salomon le sage est devenu publi-quement Salomon l'idolâtre, c'est-à-dire, pour parler son propre langage, Salomon le fou.

Il a reçu *des promesses splendides?* Mais par la violation du pacte divin, suivant le mot de Jéhovah lui-même, elles se sont changées en menaces effrayantes; il est rejeté, il ne l'ignore pas.

Il a conseillé à son peuple *de ne jamais désespérer des promesses de félicité faites à la vertu?* Oui; mais ont-elles lieu de se réaliser au milieu d'un peuple gâté par le luxe et par la luxure, entamé par l'incrédulité, gangrené par ses relations avec le polythéisme? Du reste, nous l'avons dit, l'abstention de la Providence est devenue croissante et remarquée en ces jours; et la foi d'Israël, loin de se raffermir en contemplant le bonheur de l'homme pieux, a lieu de s'ébranler, au contraire, à la vue des prospérités du crime et de l'irréligion?

Il a exhorté *à garder son âme pure de toute faute?* Il a bien fait oublier ces exhortations, lui dont la vie souillée est devenue une scandaleuse excitation au crime! Lui qui, par ses exemples, est devenu le premier moteur de la désertion de son peuple, la cause des vices qui rongent et des malheurs qui menacent son royaume! Mais encore, quel contraste a-t-on aperçu entre la morale actuelle du Koheleth et ses anciennes exhortations à la vertu? Il condamne sa vie passée, il répudie la folie, il éloigne de la débauche, il conseille la vie sérieuse, la vie de devoir, la vie de soumission à l'autorité et d'abandon à Dieu, il veut que le jeune homme consacre à son Créateur sa jeunesse et tempère ses plaisirs par la piété; puis, résumant son œuvre, il s'écrie : Ma pensée, en deux mots, la voici : « Craignez Dieu et observez sa loi, parce qu'il doit vous juger! »

On oppose enfin ses avis « *sur la fidélité à la loi de Moïse.* » — Pourquoi? Nous ne le voyons pas bien; mais, du reste, il est tard, à l'heure où nous sommes, en face de ses infractions affichées dans ses liaisons illicites avec les filles étrangères, de les opposer aux infidélités que laisse apercevoir le Koheleth!

Pour être d'accord avec l'histoire, il faut donc retourner l'argument et

dire : Comment ces idées tristes, ces pensées amères ne seraient-elles pas venues à l'esprit d'un roi qui avait, par sa faute, empoisonné son bonheur, flétri sa gloire, abusé de ses trésors, obscurci sa sagesse? qui avait discrédité ses enseignements par les honteuses et publiques contradictions de sa conduite, jeté son peuple dans l'idolâtrie, et qui, avec des ressources uniques dans une existence humaine, voyait sa carrière finir et son éclat s'éteindre dans le sombre feu de ses remords, au milieu des mécontentements de son peuple, sous le poids des malédictions de son Dieu?

2° La Satire — Le Koheleth relate *des injustices commises dans les tribunaux mêmes* (1). Il avoue *des oppressions violentes* (2). Il montre *des hommes indignes, de vrais esclaves par le cœur, portés aux plus hautes dignités* (3). Et, comme conséquence de ces désordres et de ces maux, il laisse voir qu'alors *on trouvait meilleur le temps passé que le temps présent* (4).

Ce tableau, nous dit-on, ne convient guère au règne de Salomon; mais fût-il véridique, s'imaginera-t-on aisément que Salomon consente à ternir lui-même l'éclat de sa couronne? Serait-ce là de la dignité royale? de la politique habile? Salomon « pouvait difficilement se plaindre avec tant d'amertume des oppresseurs, de l'injustice des tribunaux, de l'élévation des sots et des esclaves aux plus hautes dignités, de l'orgueil dédaigneux des riches et des hommes de qualité, sans écrire contre lui-même une satire (5). » Il commit des fautes sans doute; mais il est invraisemblable qu'à toutes ses autres fautes il ajouta cette maladresse.

Il s'agit donc d'*injustices* et *d'oppressions* d'abord; l'écrivain les avoue; et c'est cet aveu que l'on regarde comme invraisemblable, comme inconvenant même de la part de Salomon.

Deux questions se posent ici :

Y eut-il des injustices, des oppressions sous son règne?

S'il y en eut, pouvait-il décemment les confesser tout haut?

En ce qui concerne les injustices des tribunaux, elles n'ont guère besoin d'être écrites dans l'histoire pour qu'il soit permis d'y croire. C'est un vice qui, dès à partir de Moïse, n'a presque jamais fait défaut en Israël; et quand on songe à tout ce que cette incurable vénalité des juges devait trouver d'excitation et d'aliments, dans une époque de luxe et de faste qui se distingue par une soif de jouissance inouïe, on peut conclure, sans crainte d'erreur, que beaucoup de consciences durent céder. Les classes élevées étaient opulentes et les moyens de corruption abondaient dans leurs mains. L'engourdissement, l'ébranlement même de la foi, qui se manifestaient dans toute la dernière phase de ce règne, rendaient encore la composition plus facile; et cet état de choses, favorisé par les exigences longtemps acceptées d'un despotisme qui avait su enivrer Israël de sa gloire, permit, sans aucun doute, à l'iniquité d'aller en s'aggravant jusqu'à des proportions qui étonneraient ailleurs et qui, fatalement, préparaient un éclat (6).

---

(1) Chap. III, 16
(2) Chap. IV, 1.
(3) Chap. X, 7.
(4) *Ibid.*, 10.
(5) Jahn, *Einleit.*, II, § 214.
(6) Ces questions de justice furent toujours une cause facile d'émotions populaires chez les

Quant à l'oppression, la critique n'a pas besoin, pour la surprendre, de s'ingénier à étudier les causes qui pourraient la faire naître; les annales du règne sont à ce sujet explicites et la signalent nettement. Salomon, entraîné par ses goûts de luxe, de volupté, d'opulence, a, sans discontinuer jamais, écrasé son peuple d'impôts; et le peuple, nous dit l'histoire, fatigué de se saigner lui-même pour nourrir la superbe avide du maître et contenter les somptueux caprices des maîtresses, se lance, Jéroboam en tête, dans la conjuration et l'émeute. Le soulèvement est réprimé et Jéroboam vaincu passe précipitamment en Egypte (1). Mais à peine Salomon est-il mort, qu'on envoie une députation pour le faire revenir d'Egypte (2) A son arrivée, la foule, qui l'attend avec impatience, « omnis multitudo Israël, » le constitue son avocat et son mandataire. Il « vient donc à la tête d'Israël tout entier (3) » trouver le fils de Salomon à Sichem (4), avant qu'il ait reçu la consécration populaire, et lui pose préalablement les conditions exigées par le peuple avant de le reconnaître. Et quel est son langage? Votre père nous a durement opprimés, lui dit-il : « Pater tuus durissimo jugo nos pressit; » il nous a réduits à une bien lourde servitude : « Nobis imposuit gravem servitutem (5); » allégez le fardeau, et nous serons vos sujets. Roboam soupçonne que le cas est grave; il demande à réfléchir et consulte (6). Les hommes d'expérience, les hommes politiques « qui formaient le conseil de Salomon, » qui, de concert avec lui, avaient, aux jours de la première émeute, pu sonder la profondeur du mouvement, et qui ont conscience de la situation, reconnaissent la nécessité de céder aux réclamations de la foule (7). Mais Roboam, entraîné par de jeunes étourdis (8) qui n'ont pu suivre la marche des esprits sous l'ancien règne, se méprend sur la portée du mouvement, sur le degré de surexcitation produit par de longues années de despotisme. Il a cru entendre la prière d'un servilisme timide, c'était l'ultimatum d'un souverain et presque d'un ennemi. Il refuse (9), et soudain la sédition éclate, terrible et irrémédiable, en termes qui montrent l'incroyable lassitude du peuple sous le sceptre de son père : « Qu'y a-t-il de commun, s'écrie-t-on de toutes parts, entre nous et la famille de David? Que pouvons-nous attendre d'un fils d'Isaï? Va, Israël, retourne à tes tentes; et toi, fils de David, *pourvois à ta maison* (10). » Est-elle claire, cette dernière parole? Les exactions de l'ancien règne sont-elles devenues assez odieuses, et ne fallait-il pas toute l'indignation que peut seule exciter une oppression trop réelle, pour produire contre des hommes comme David, jadis si aimé de sa nation, et comme Salomon, dont elle avait d'abord été si fière, une réaction, à tout prendre, si ingrate et si vio-

---

Hébreux. Moïse dut de très-bonne heure organiser ce service (*Exod.*, XVIII, 12 et suiv.), et ce fut en touchant cette fibre qu'Absalon parvint à révolutionner Israël (II Rois, XV, 1-5).

(1) III *Rois*, XI, 40.
(2) *Ibid.*, XII, 3.
(3) « Venit cum universo Israël. » II *Paralip.*, X, 3.
(4) *Ibid.*, 1.
(5) III *Rois*, XII, 4; II *Paralip.*, X, 4.
(6) II *Paralip.*, X, 5, 6 — III *Rois*, XII, 5 et 6.
(7) III *Rois*, XII, 6, 7 — II *Paralip.*, X, 6, 7.
(8) III *Rois*, XII, 8-11 — II *Paralip.*, *ibid.*, 8-11.
(9) II *Rois*, *ibid.*, 14-15.
(10) *Ibid.*, 16-19.

lente? Et qu'on prenne garde qu'il ne s'agit point ici d'un mouvement politique. La monarchie est scindée; mais la monarchie demeure, et le peuple la veut (1). Non, le motif du soulèvement est indiqué dans le cri séditieux que profère la foule : « Fils de David, pourvois à ta maison »; ce sont les prodigalités de la couronne; c'est l'oppression, et surtout par l'impôt. Roboam en reçoit bientôt la preuve. Il s'avise, pour réplique aux clameurs du peuple, d'envoyer Aduram, surintendant des impôts, les prélever en Israël, et Aduram est massacré sur place et lapidé. Lui-même, resté à Sichem, n'a que le temps, pour éviter le même sort, de monter sur son char et de gagner vite Jérusalem (2).

Voilà qui n'est pas de l'hypothèse, mais de l'histoire. Il est donc vrai que le règne de Salomon ne rend que trop compréhensibles les accusations d'oppression et d'injustice. Et maintenant, quand on vient nous dire que sous un règne si « glorieux, si pacifique, si prospère, » le peuple n'eut point à regretter le passé, qu'il n'eut point occasion de murmurer et de dire : « Pourquoi les temps anciens ont-ils été meilleurs que les temps actuels? ne sommes-nous pas autorisé à croire que les exégètes qui font cette objection oublient trop l'histoire de cette époque? Que le peuple ait dépassé les bornes, c'est possible et c'est vrai; mais qu'il se soit plaint et qu'il ait eu des raisons de le faire, la chose est-elle contestable?

Reste à savoir si, admise la vérité des faits, Salomon pourrait les confesser publiquement. Il avait dix motifs pour le faire, et pas un pour s'en dispenser : il lui suffisait de ne compromettre ni sa dignité, ni sa couronne.

Et d'abord, remarquons que, dans le cas présent, la négation eût été un péril. Salomon, instruit par le soulèvement, connaissait trop bien la situation pour ignorer le fondement vrai des réclamations populaires; il était trop prudent et trop sage pour leur opposer une dénégation sèche ou ironique. Il ne pouvait, disons le mot, être assez lâche pour se rire de souffrances réelles, ou assez sot pour jeter de l'huile sur le feu qui commençait à s'éteindre, et exciter ainsi sans profit la fureur de ceux qui se déclaraient ses ennemis publics. Se taire, il ne le devait pas davantage. Il n'a pas la courte vue de Roboam; instruit par le passé, il connaît son peuple et les terribles retours de l'opinion. Il sait que les tribus du Nord ont de tous temps renfermé un levain révolutionnaire; qu'elles ont été plutôt conquises et annexées de force à la couronne. Il se souvient d'Absalon: il sait qu'en pleine paix, à plus de trente ans d'un règne où David n'a fait que grandir et faire grandir Israël dans la piété et dans la victoire, au moment où il semble arriver à l'apogée de sa puissance, il a suffi à son fils ambitieux de prononcer le mot de Jéroboam, le mot d'injustice (3), pour arracher une seconde fois Israël tout entier (4) à David et le chasser de Jérusalem (5). Il est maître de la situation, c'est vrai : le boute-feu est dans l'exil. Mais tout est-il fini, tout est-il calme? Affaibli déjà dans son prestige par les soulèvements victorieux de Razon et de Adad, ses tributaires, Sa-

---

(1) III *Rois*, XII, 20.
(2) *Ibid.*, 18, 19.
(3) II *Rois*, XV, 3, 4 : « Dicebatque Absalom : Quis me constituat judicem super terram, ut ad me veniant omnes qui habent negotium, et juste judicem?
(4) *Ibid.*, 13 : « Toto corde universus Israël sequitur Absalom. »
(5) *Ibid.*, 14.

lomon sent bien qu'il l'est plus encore par celui de ses sujets. N'a-t-il aucune précaution à prendre?

Dira-t-on que Salomon a toujours pour lui la force? Soit, mais il n'ambitionne guère probablement l'humiliation de terminer sa royale carrière en n'obtenant l'obéissance que par les menottes et par le bâillon. Et puis, enfin, l'avenir de sa dynastie ne lui est pas indifférent. Regardât-il comme sans recours la séparation annoncée par Ahias, ne tiendra-t-il pas au moins à ne pas compliquer la situation pour son fils? à ne pas lui léguer, dans le cœur des tribus qui doivent lui rester fidèles, une impopularité compromettante, qui l'exposerait à subir lui-même, plus tard, les désastreux effets d'une révolte et peut-être les hontes d'un renversement ou d'une abdication forcée? En présence de toutes ces considérations personnelles, et à la veille de laisser un trône ébranlé à un jeune homme sans expérience, peut-il donc vraiment, en despote imbécile, mépriser dans son orgueil, en se roidissant dans sa force douteuse, les avertissements de l'émeute? Pour sauver sa vanité en le faisant se taire, on fait gratuitement injure à son bon sens; et, sans s'en rendre compte, pour lui éviter de faire contre lui-même une prétendue satire, on la fait à sa place, réelle et plus sanglante.

Salomon peut donc parler, puisqu'il a intérêt à le faire; toute la question est de savoir comment il parlera. Mais, si nous savons comprendre ce qu'il convient à un roi, qui se respecte et respecte son peuple, de faire en une telle occurrence, il nous semble que, tout en acceptant ce qu'il y a de légitime dans la plainte, c'est de prendre garde, par une confession explicite peu digne, de la rendre personnellement accusatrice, et de laisser surprendre, dans la timidité de la contenance, des indices d'impuissance et de peur. C'est là le double défaut qu'évite soigneusement le Koheleth. Qu'on cherche dans les textes où il avoue l'existence de l'oppression et de l'injustice, un aveu de faute personnelle. Non, non, Salomon ne confesse pas sa culpabilité ici. L'injustice, c'est « dans les tribunaux » qu'elle existe, dit-il, et non sur le trône; et quant à l'oppression, c'est partout. Parle-t-il, en effet, spécialement et exclusivement de l'oppression administrative et gouvernementale? Rien ne porte à le croire. Il y a au contraire des raisons pour expliquer son langage autrement. Au reste, si l'on veut que, de même qu'il ne s'est agi tout-à-l'heure que de l'iniquité des magistrats, de même il ne s'agisse maintenant que de l'oppression des officiers administratifs, nous n'avons point d'intérêt à nous y opposer; et si l'on consent à comprendre le langage du Koheleth, on ne le trouvera ni impolitique ni indigne. Que dit-il? Qu'il y a des juges qui rendent des arrêts iniques et trahissent odieusement la justice? Mais qu'ajoute-t-il immédiatement, sinon que la justice absolue n'est pas de ce monde et que l'homme est impuissant à la faire toujours respecter; que l'existence de l'iniquité et de l'oppression est inévitable, qu'elles ont dans le plan de la Providence, leur part réservée d'action pour l'éducation de l'homme, et que, quoiqu'il fasse, il ne saurait les bannir entièrement (1); en un mot, pour nous servir d'une parole évangélique et divine, que ce sont là « des scandales nécessaires (2)? » Comment faire mieux entendre que,

(1) Chap. III, 16 et sqq.
(2) *S. Matth.*, XVIII, 7.

malgré toute la bonne volonté possible, l'on ne saurait empêcher ce qu'on réprouve? Comment plus noblement avouer son impuissance qu'en la mettant sous le couvert de la volonté de Dieu? Est-ce là le langage de quelqu'un qui s'accuse d'injustice; ou n'est-ce pas plutôt celui d'un homme qui montre l'injustice d'une accusation? Sans jamais avoir l'air de supposer une accusation contre lui, il s'ingénie habilement à écarter toute responsabilité personnelle : c'est dans « la *province* » qu'a lieu surtout l'oppression, c'est-à-dire, loin de lui, là où son regard ne peut atteindre, là où l'on peut plus facilement contrevenir à ses intentions et à ses ordres. Encore ajoute-t-il que la province n'est point abandonnée au caprice et à la rapacité des grands; que les précautions sont prises pour empêcher, autant que la chose est réalisable, par tout une échelle de surveillance établie au profit du peuple, l'oppression du pauvre, la violation de la justice et de l'équité (1). Et puis, ce cri d'horreur pour des fautes qu'il se sent tout bas en partie imputer, n'est-il pas une habileté suprême (2)? Après les arguments de raison qui les ont montrées inévitables, c'est invoquer la preuve de sentiment qui les démontre involontaires. Blâmer avec une énergie si profonde des abus ou des crimes, c'est déclarer formellement que la responsabilité n'en saurait être partagée par celui qui les déteste et les abhorre. C'est en rejeter l'odieux sur ses ministres subalternes dont la paresse a rendu ces excès possibles, dont la cupidité ou le zèle outré les a pratiqués, et a par là contristé sa royale bienveillance et son affection paternelle. Cela s'appelle se mettre à l'abri en montrant une grande et belle âme, et non pas se compromettre en faisant contre soi une satire. Jusqu'ici, nous ne pouvons comprendre pourquoi les uns trouvent ces aveux embarrassants dans la bouche du monarque, et pourquoi les autres y voient de l'inconvenance.

Mais, poursuit-on, l'écrivain, au chapitre X, verset 6, reconnaît que *la sottise occupe les plus hautes charges*, et qu'il a vu *des hommes dignes d'être esclaves portés sur des coursiers comme des princes*, en signe des honneurs dont ils sont revêtus. Si l'on suppose Salomon auteur de l'Ecclésiaste, voilà au moins des faits et des fautes qui, ne pouvant être attribuées qu'au pouvoir, incombent forcément à sa responsabilité personnelle. Or, le moyen de le croire, avec quelque vraisemblance, capable d'une confession de ce genre?

Il est certain que ces fautes retombent nécessairement sur le pouvoir. Mais qu'on veuille bien prendre garde à la manière dont le Koheleth les avoue et au but qu'il se propose, et peut-être changera-t-on d'avis sur l'invraisemblance de ces paroles. Littéralement, il dit : « Il est un mal que j'ai vu sous le soleil et qui est l'erreur sortant de la face du puissant. » La pensée n'est pas douteuse. Ce mot *erreur*, qui déjà indique assez par lui-même une faute involontaire (quasi non spontaneum, traduisent les Septante), employé d'une façon générale et indéterminée, ajoute à l'involontaire de la faute une sorte de fatalité, et c'est ce que rend très-bien le *quasi* de la Vulgate, de la Bible de Venise (3), etc.; et ce mal est *comme l'erreur*, c'est-à-dire un mal résultant, contre la volonté de ceux qui gouvernent,

(1) Chap. v, 8.
(2) Chap. v, 2, 3.
(3) « Est quasi error qui egreditur... — Simile errori qui egreditur. » (*Bible* de Guarin).

e l'inévitable imperfection humaine, « hi enim multa *humanitus* fa-
iunt *quæ tamen nollent* », commente justement Pineda: et nous nous
enons pour assuré d'avoir exactement rendu la pensée en traduisant « un
ıal qui semble être la méprise fatalement attachée à l'exercice du pou-
oir. » Or, si c'est là la façon dont Salomon se confesse, il faut convenir
u'il ne croit pas prendre sur lui-même une responsabilité bien lourde, et
ue, tout en avouant une erreur personnelle, il dégage assez bien malgré
ela sa personnalité, en déclarant que tous ceux qui gouvernent heurtent
peu près sans rémission contre ce Charybde infranchissable de la puis-
ance. Du reste, c'est faire une singulière méprise que de voir une con-
ession timide dans ces lignes où le Koheleth se livre à une attaque indi-
gnée. Ce n'est pas lui qu'il accuse, c'est Jéroboam. Et la soi-disant « satire
aite contre lui-même », n'est autre chose qu'une flétrissure jetée au front
e son ennemi. C'est dans ce chapitre X^e qu'il fait le tableau de la révolte
t de son chef; et *ce pécheur* qui peut détruire beaucoup de bien (IX, 18),
ue les masses affolées écoutent de préférence aux hommes d'ordre et de
aix (IX, 17), n'est autre que Jéroboam qui, envieux de domination, a
herché à entraîner Israël (X, 4), en profitant de la haute situation que Salo-
non lui a faite. C'est donc évidemment pour stigmatiser le traître, montrer
on indignité et sa bassesse qu'il parle des erreurs du pouvoir dans le
hoix de ceux qu'il élève aux honneurs (X, 5, 6, 7), (1). Or, si Salomon
e fait ici que démasquer un traître et lui imprimer les stigmates du
éshonneur, nous ne voyons pas comment ces paroles peuvent devenir
ontre lui-même une « satire ».

3° *La jactance et les critiques.* — Après avoir objecté que Salomon serait
ontre lui-même sottement satirique, on déclare que, considérés certains
assages, il faudrait encore admettre en lui une vantardise qui ne saurait
onvenir à son caractère. On ne peut lire les chapitres I, 16; II, 9, 15, 19,
ù « l'auteur vante sa sagesse, dans laquelle il a surpassé tout le monde, »
ans reconnaître aussitôt que « Salomon ne pouvait parler de lui-même
l'une manière si inconsidérée? » C'est là un manque de tact que Salomon
n'a pu commettre.

Knobel, qui fait cette objection, oublie que la loi des convenances n'est
as la même pour tous et qu'elle varie avec les positions, les personnages
t les circonstances. Qu'un monarque ne s'avise pas de tenir aujourd'hui
n langage de ce genre, rien de plus simple. Mais Salomon n'est pas un
rince européen, et sa situation devant son peuple et devant l'Asie était
out autre que celles des têtes couronnées connues jusqu'à présent. Sa
cience, au dire de l'Ecriture, n'avait point d'égale dans le monde.
L'Egypte et la Chaldée voyaient devant lui pâlir toutes leurs étoiles, et,
l'un bout de l'Orient à l'autre, rois et reines quittaient à l'envi leurs
rônes pour venir humblement s'éclairer au Soleil de Palestine (2). Et
quand on se souvient que les Hébreux avaient eu connaissance de cette
parole : « Parce que tu ne m'as demandé ni une longue vie, ni des

(1) Tout ce chapitre est historiquement interprété en détail dans l'ouvrage complet. D'une explication reconnue presque impossible par la plupart des commentateurs, il devient, envisagé au point de vue où nous nous plaçons, d'une clarté et d'une évidence qui s'imposent. — V. *Salom. et l'Eccl.* IIe vol. p. 120 et suiv.

(2) III *Rois*, x. 1, 2.

richesses, ni la victoire, mais la sagesse, je t'accorde ta demande et te donne une sagesse et une intelligence telles que nul au monde avant toi n'en approcha jamais, et que, dans la suite des âges, jamais aussi personne ne t'égalera (1) » ; qu'ils en avaient expérimenté par eux-mêmes la vérité ; qu'ils avaient vu les souverains orientaux traiter Salomon presque comme un Dieu du génie, et, se trouvant trop petits auprès de sa merveilleuse stature pour songer même à l'envie, ne se montrer jaloux que de se vaincre mutuellement en admiration, ils devaient trouver Salomon singulièrement modeste, puisque, loin de profiter de la parole divine pour s'arroger la première place dans l'Asie ou dans le monde, il ne se compare jamais qu'à « ceux qui ont vécu avant lui *dans Jérusalem.* » Au reste, les endroits que l'on nous cite sont mal choisis pour accuser Salomon de vanité, car ils renferment, au contraire, un aveu qui dut coûter à son orgueil. Ce sont en effet ses déceptions qu'il rappelle, et non pas sa gloire qu'il célèbre. Il parle du passé et se garde de dire : « Je suis plus sage, mais *j'ai été* plus grand et plus sage. » Si donc il fait une comparaison, c'est lui-même qu'il compare à lui-même, et le résultat, il le sait bien, n'est pas absolument à sa louange, puisque le but avoué de ces deux chapitres est de montrer que sa grandeur a été vaine, et qu'aujourd'hui, après tant d'éclat jeté dans le monde, il n'a d'autre espérance que celle de s'éteindre dans le regret et dans l'oubli. Or le peuple, qui a connu l'arrêt divin de déchéance contre la famille de son roi, ne peut ignorer la part qu'il a à ses propres douleurs.

Arrivons au dernier grief. L'Ecclésiaste se livrerait en outre contre autrui à des critiques non moins invraisemblables. — *Censeur de la religion,* — *censeur des rois,* — *censeur des femmes,* — trois points que le Salomon de l'histoire n'eût jamais traités à la façon du Koheleth. Knobel justifie sa première allégation en apportant en preuve le verset 17 du chapitre IV, dont voici la teneur :

« Surveillez-vous quand vous allez à la maison de Dieu ; venez-y pour écouter plutôt que pour faire le sacrifice des fous, car ils ne savent pas qu'ils font mal (2). » Appuyé sur ce texte, il dit : « Une expression (IV, 17), qui n'est pas favorable aux sacrifices, ne sied guère dans la bouche de Salomon, le constructeur du temple et l'ami des prêtres, surtout quand on compare ce passage avec le livre III des *Rois* (chap. III, 3 ; IV, 15 ; VIII, 5, 62-64 ; X, 5 ; XI, 7), et d'où il résulte que Salomon avait fait d'abondantes offrandes (3). »

Salomon, en effet, s'était montré prodigue d'holocaustes et de victimes ; nul n'en fait doute, et les textes rappelés par Knobel le démontrent amplement (4). Mais ces textes sont loin d'être en contradiction avec la

---

(1) *Ibid.*, 11, 12.

(2) Knobel traduit : « Observe tes pieds, lorsque tu vas à la maison de Dieu : mieux vaut s'en approcher pour écouter que pour offrir le sacrifice des fous, car ils ne se soucient pas de mal faire. »

(3) *Op. cit.*, § 8, *Verfasser.*

(4) Chap. III, 3 : Or, Salomon aima le Seigneur et il se conduisit selon les préceptes de David, son père ; mais il sacrifiait et brûlait de l'encens dans les hauts-lieux.

Chap. IV, 15. Cité à faux ; il n'y est pas question de sacrifices.

Chap. VIII, 5 : Le roi Salomon et tout le peuple qui s'était assemblé auprès de lui, mar-

ensée de l'Ecclésiaste. Il y a une absolue différence entre la condamnation u sacrifice en lui-même et la condamnation du sacrifice *des fous*. L'Ecclé-iaste, en réprouvant ce dernier, en recommandant plus de sérieux et de iété vraie dans cet acte, reste d'accord avec sa vie et sa croyance. Et, le constructeur du temple » ne pouvait mieux faire pour sauvegarder la ignité du saint lieu, que d'ecrire, au même verset 17, ces paroles proba-lement oubliées de Knobel : « Observez-vous quand vous allez à la naison de Dieu ; » de même que, « l'ami des prêtres » se montre vigilant éfenseur de leur sacré ministère, quand, quelques lignes plus bas (1), ordonne expressément de ne point déshonorer leur présence en retirant *evant eux* les promesses faites à Dieu.

« Il ne faut pas oublier, poursuit Knobel, ces passages dans lesquels 'auteur parle des rois (IV, 13-16 ; V, 7; 8 ; VIII, 2-10 ; IX, 13-18 ; X, 4-7, 6-20). A mon avis, l'Ecclésiaste apparaît moins ici comme roi lui-même ue comme *censeur des rois*. Il suffit de lire les passages cités pour s'en onvaincre d'une manière certaine. J'ajoute qu'il ne parle que de rois ous, voluptueux et surtout méchants ; qu'il blâme ce qu'il y a d'inconve-ıant dans leurs actes et s'en plaint de toute manière. Dans les instructions u'il donne sur la conduite à tenir à leur égard, on reconnaît de la timidité levant leur puissance, de la crainte devant leur volonté. Ces choses et l'autres semblables ne peuvent s'expliquer dans la bouche d'un roi. Au urplus, où donc Salomon aurait-il acquis par la fréquentation des rois ıne si grande expérience (2) ? »

Cette dernière réflexion de Knobel paraîtra sans doute doublement étrange. Etrange d'abord, parce qu'il suffit de l'histoire pour apprendre ı un roi les fautes, les abus ou les crimes de la royauté ; étrange surtout, parce que jamais prince n'eut autant que Salomon de royales relations et ıe fut mieux instruit des événements passés ou contemporains dont 'Orient fut le théâtre. Mais il faut ajouter que cette expérience réclamée par Knobel est, pour le cas, parfaitement inutile. Salomon n'en a pas besoin pour rappeler au chap. IV, 13-16 l'histoire de Joseph, et, quant au fait raconté au chapitre IX, 13-18, le récit n'étant qu'une figure, qui a pour but de montrer que la sagesse a plus de puissance que la force, l'auteur a pu se passer de science historique pour l'écrire. Quant aux autres endroits que Knobel nous invite à relire, ils font tous allusion à des faits concernant

---

chaient devant l'arche, et ils immolaient une multitude de brebis sans prix et sans nombre.

62-64 : Le roi et tout Israël avec lui immolaient donc des victimes devant le Seigneur. — Et Salomon, pour hosties pacifiques, égorgea et immola au Seigneur vingt-deux mille bœufs et cent vingt mille brebis, et le roi avec les enfants d'Israël dédièrent le temple au Seigneur. — En ce jour-là, le roi consacra le milieu du parvis, qui était devant la maison du Seigneur, en y offrant des holocaustes, des sacrifices, et la graisse des hosties pacifiques, parce que l'autel d'airain, qui était devant le Seigneur, était trop petit et ne pouvait suffire pour les holocaustes, les sacrifices et les graisses des hosties pacifiques.

Chap. x. 5 : Or, la reine de Saba, voyant... la manière dont sa table était servie, les appartements de ses officiers, les diverses classes de ceux qui le servaient, la magnificence de leurs habits, ses échansons et les holocaustes qu'il offrait dans la maison du Seigneur, elle était tout hors d'elle-même.

Chap. xi, 7 : En ce même temps, Salomon bâtit un temple à Chamos, idole des Moabites, sur la montagne, vis-à-vis de Jérusalem, et à Moloch, l'idole des enfants d'Ammon

(1) Chap. v, 5.

(2) *Op. cit.*, § 8, *Verfasser*.

l'histoire d'Israël et même l'époque de Salomon (1). Si donc, contrairement aux donnés les plus sûres et les plus vulgaires de l'histoire, on veut faire de Salomon un prince qui ne connaît guère de la royauté que ce qui regarde la sienne, il sera aisé encore d'expliquer ses discours en ne consultant que sa vie.

Mais là n'est pas principalement le faux de l'objection. Ce qui en fait le fond c'est que l'Ecclésiaste ne parle que de rois fous, voluptueux et surtout méchants; — blâme l'inconvenance de leur conduite; — paraît timide et craintif devant leur puissance; — s'en montre partout le censeur, et ne parle nullement en homme qui soit roi lui-même.

De toutes ces assertions, il n'en est pas une seule qui ait quelque valeur. Et d'abord, les prétendus rois *fous* ne sont nullement des rois. Lorsqu'il dénonce (chap. II, 16, 19) la folie de son successeur, et qu'il se plaint si haut de lui léguer ses grandes œuvres (v. 19, 21), tous nos contradicteurs s'écrient aussitôt que Salomon, parlant de son fils, ne pouvait tenir un pareil langage, et nous sommes parfaitement de leur avis. Aussi est-il question ici de Jéroboam, et Jéroboam, à ce moment, est en exil. L'auteur ne stigmatise donc point la folie d'un roi en exercice, mais la folie d'un ambitieux qui compromet le royaume, et que pour cela il se donne garde d'honorer du titre de roi, n'en parlant au contraire qu'avec mépris : « Que sera-t-il l'*homme* qui viendra après le *Roi?* » Il en est de même des autres passages indiqués : il est facile de reconnaître, à la place de *rois méchants* et *voluptueux*, le portrait du même personnage, de cet esprit *dominateur* qui *souffle* partout la révolte (chap. X, 4), de ce *cœur d'esclave* qui ne convoite le pouvoir que pour satisfaire ses appétits égoïstes (chap. X, 16-19). Il est facile à la place du *blâme jeté sur l'inconvenance de la conduite des rois* (chap. X, 6, 7), de sentir une royale indignation déversant l'opprobre sur la bassesse d'un favori qui trahit son souverain.

Les traces de timidité devant la puissance ne sont pas plus réelles. Le Koheleth écrit :

« Moi, je vous le dis, observez les ordres du Roi, à cause du serment fait à Dieu.

« Ne vous hâtez pas de briser avec lui, et ne vous opiniâtrez pas dans le mal, car tout ce qu'il veut, il le peut.

« Sa parole, en effet, est puissante; qui lui dira : Que faites-vous? »

Et plus loin :

« Même dans votre pensée, ne maudissez pas le Roi; même dans le secret de votre demeure, ne maudissez pas le puissant; car l'oiseau du ciel emporterait votre parole, et celui qui a des ailes dénoncerait vos propos. »

Mais, dans tous ces passages, c'est de lui-même que Salomon parle; c'est pour lui qu'il réclame obéissance et soumission; c'est sa force, son autorité qu'il rappelle, et c'est enfin des coups de sa propre vengeance qu'il menace le révolté : quelle timidité y a-t-il dans un pareil langage?

Reste, pour en finir avec ces prétendues invraisemblances historiques, à expliquer la censure que l'Ecclésiaste fait des femmes :

« Le jugement chagrin qu'il porte sur leur méchanceté (VII, 26-28), lui

---

(1) Voir *Salomon et l'Eccles.* IIe vol. p. 13 et suiv.

qui les aima jusqu'à sa mort, ne convient point à Salomon », affirme Knobel (1).

« Comment, s'écrie Bernstein (2), Salomon qui, tant qu'il a vécu, a tant aimé les femmes, a-t-il pu dire qu'on en trouvait si rarement d'honnêtes?

Un mot suffira ici. D'abord, les hommes qui, comme Salomon, ont pu aimer tant de femmes sont-ils les plus portés à estimer l'honnêteté de leurs mœurs ou à se taire sur la rareté de leur vertu? Voudra-t-on dire que Salomon, malgré le nombre de ses femmes, ne connut l'amour que dans le mariage? La polygamie, *arrivée à ce degré,* ne peut être, en fait, autre chose que le libertinage. La dignité de la femme ne saurait y rester saine et sauve. Que l'on jette un coup d'œil sur les peuples polygames, et l'on verra si la femme y a conservé ou reconquis l'honneur qui devrait toujours lui revenir. Sont-ce les rois à sérail qui se plaisent à l'environner de cette auréole? Ils n'ont jamais su que la circonscrire d'une garde trois fois accusatrice. Au surplus, si l'on comprend bien le langage de Salomon, on remarquera qu'il ne formule pas sur la femme en général un jugement; qu'il parle de ses impressions propres, et qu'il dit moins ce qu'il la croit en elle-même que ce qu'il l'a trouvée, là où il l'a connue.

Et qu'en dit-il? Qu'il l'a trouvée *amère.* Hélas! il n'avait pas besoin de nous l'apprendre. Quand son cœur s'était éveillé aux affections de la terre, et que, à travers le prisme de son amour naissant, il avait entrevu cette unique jeune fille à qui il demanderait son bonheur, qui peut dire ce qu'il y avait alors de poésie, de rêve, de mirage dans sa belle âme? Il écrivait jadis en recommandant la fuite de la volupté : « Désaltérez-vous plutôt des eaux de votre propre fontaine et des ondes limpides de votre ruisseau...., dont vous seul vous abreuverez sans que nul autre y ait part avec vous. Cette source-là est une source bénie. Vous vous réjouirez avec la femme de vos jeunes années ; elle sera pour vous une biche des amours, une gazelle gracieuse; son sein vous charmera en tout temps et vous ravivra sans cesse. » C'était alors son rêve; un amour qui pût charmer toujours, parce qu'il charmerait toujours assez! Salomon avait un idéal en abordant ces régions pour lui mystérieuses encore, et l'idéal, naturellement il ne le rencontra pas. Sa belle âme, son cœur profond but à longs traits la déception dans la coupe qu'il avait crue divine; comment n'aurait-il pas trouvé ce breuvage *amer?* Et quand on songe à ce qu'il avait sacrifié pour poursuivre cette chimère! Jadis, ardent défenseur de la loi, il l'a foulée aux pieds pour courir à ses amours. Lui, plus que tout autre, le privilégié du Seigneur, le voilà enchaîné par des mains de femmes aux pieds des démons! Qui dira ce que parfois les souvenirs glorieux du passé et les hontes du présent durent remuer d'angoisses en son âme? Qui dira quelle lutte sombre dut, à certaines heures, se livrer, dans le champ-clos de ce cœur, entre les nobles aspirations qui ne purent s'y éteindre et les instincts violents qu'il ne pouvait réduire? On a comparé la femme, avec sa beauté traîtresse, à un poignard persan couvert de rubis. Voilà bien ce qu'elle fut pour Salomon, un poignard! Elle perça son cœur et le vida, au lieu de le remplir, et fit couler en flots sacriléges, aux pieds des faux-dieux, le plus

(1) *Op. cit.*, § 8, *Verfasser*, p. 78.
(2) *Op. cit.*, p. 41.

pur sang de sa conscience, et l'on ne voudrait pas qu'il eût trouvé la femme *plus amère que la mort!* Ah! elle lui arracha pourtant ce qui doit plus coûter à donner que la vie, la foi et l'honneur!

Puis, quand, repoussé par Dieu, frappé par le malheur, il comprit sa lâcheté et son crime; quand il songea à rentrer dans la voie du devoir, quel affreux tiraillement entre sa conscience et son cœur ne dut pas torturer son âme? La passion ne lâche pas sitôt prise. Si le plaisir jette l'homme dans une prison, l'habitude ferme sur lui cent portes d'airain. « Inclusum se sentit difficultate vitiorum et quasi muro impossibilitatis erecto, portisque clausis, qua evadat non invenit (1). » Lorsque Salomon, arrêté soudain à la voix de la raison et du ciel, se disait à lui-même : « Malheureux! où m'entraîne ma folie! » Il entendait la passion lui crier par la voix muette de l'habitude ou les larmes fiévreuses de ses vivantes idoles : « Et moi, je vais donc mourir! » Et sa liberté, un instant reconquise, avait à s'affranchir de nouveau. Comme il devait sentir son esclavage! Et l'on ne croit pas qu'il ait pu trouver le cœur de la femme *un piége* et ses mains des *chaînes!* Or, si ce fut sa pensée, il n'avait aucune raison pour la taire, alors surtout que, amené devant sa nation par les périls qu'il traverse, il est bien obligé d'oublier le Salomon du harem pour penser au Salomon du trône. Il aima, prétend-on, jusqu'à la fin, des femmes, Bernstein et Knobel l'affirment; mais, pour repousser un texte, ils s'appuient sur une hypothèse incertaine. Ne serions-nous pas plus en droit d'objecter ce texte certain pour repousser leur hypothèse? Du reste, quand Salomon serait mort, toujours attaché aux objets de ses passions, qui ne sait, comme le dit Bossuet, que « la vie des sens n'est qu'un mouvement alternatif de l'appétit au dégoût et du dégoût à l'appétit (2)? » Et l'on ne prouvera jamais qu'au moment solennel et périlleux où nous le prenons, il n'eut pas une heure de retour où le cri de la conscience se fit entendre tout haut. On le veut sensuel; il le fut. Mais de quel droit supposer morts à jamais, en lui-même, ces sentiments qui persistent souvent dans le voluptueux vulgaire? Non! Salomon parlant, c'est Salomon encore; mais Salomon muet, ce ne serait plus Salomon.

Telles sont les invraisemblances historiques que l'on a objectées à l'Ecclésiaste. Si l'Ecclésiaste n'était pas de l'époque salomonienne l'impossibilité de faire cadrer les allusions dont il est plein avec l'histoire devrait être absolue, et la facilité avec laquelle, lorsqu'on tient compte de la situation vraie, tout s'explique, se confirme et se soutient, démontrera pour tout critique impartial la justesse du point de vue auquel nous venons de nous placer pour répondre aux difficultés données si souvent comme irréfutables.

Aux oppositions historiques que l'on essaie d'établir entre le Koheleth et Salomon on ajoute des oppositions littéraires.

La première consiste, croit-on, dans le contraste frappant qui existe sous plusieurs rapports entre l'Ecclésiaste et les *Proverbes*.

« Nous concédons volontiers, dit à ce propos Bernstein, qu'un écrivain docte et habile puisse traiter différemment différents sujets et s'élever au-dessus du génie de ses contemporains; toujours est-il qu'il faut admettre

(1) S. August., *In Psalm.* VI.
(2) Sermon *sur l'Amour des plaisirs*, 1er point.

que les écrits de cet auteur devront recéler des marques de parenté non équivoques. Personne, quelque sagace qu'il soit, n'échappe complétement ni à son temps, ni à lui-même, à moins de parti pris de contrefaire. Si donc Salomon est l'auteur de notre livre, non-seulement il devra renfermer des traits de ressemblance avec les parties les plus anciennes de l'Ancien Testament, mais encore avec les écrits de ce roi.

« Or, après un examen sérieux, on découvre une grande différence. Plus le langage des prophètes et des premiers écrivains est concis, plus celui du Koheleth est lâche; plus celui des premiers est pur, plus celui du Koheleth est corrompu. Mais quoi! L'on peut croire peut-être que cette grande variété de dire tient à la diversité du dessein et du but des auteurs? Soit. Mais comme le livre des Proverbes est un écrit du même genre que le Koheleth, c'est avec lui qu'il le faut confronter. Or, après confrontation faite, qui donc ignore qu'il faut renoncer à les attribuer tous les deux à Salomon? Quel dissentiment dans les pensées! Quelle variété dans l'expression, quelle diversité dans l'emploi des mots (1)! »

Knobel précise mieux encore l'objection. « La démonstration de la thèse (de la composition non salomonienne), écrit-il, obtient pleine confirmation au moyen d'une comparaison du Koheleth avec les *Proverbes*. Si l'on ne peut savoir exactement quelle est la part de Salomon dans la rédaction des *Proverbes*, du moins ne peut-on mettre en doute qu'elle a été considérable. Il n'y a présentement aucune raison de contredire la tradition universelle sur le talent de Salomon pour les sentences et sur l'origine salomonienne des *Proverbes*. Peut-être même lui appartiennent-ils presque entièrement. Si, dans cette hypothèse, l'on compare le livre des *Proverbes* avec le Koheleth, au point de vue du contenu et du langage, la différence d'auteur apparaît visiblement, et, par cela même, la composition non salomonienne du Koheleth.

« Pour ce qui est du contenu, on peut remarquer que, dans les *Proverbes*, la doctrine de la rémunération terrestre est soutenue avec toutes ses conséquences, qu'elle est tenue fermement partout, tandis que, dans le Koheleth, l'écrivain élève fréquemment des doutes à ce sujet. C'est assez déjà pour contredire d'une façon péremptoire l'identité d'auteur pour les deux livres.

« De plus, combien de fois n'est-il pas question dans les *Proverbes* de la duplicité, du mensonge, des tromperies, des festins de noces, des rapports entre les pères et les enfants, toutes choses sur lesquelles le Koheleth se tait absolument?

« D'autre part, quand on maintient l'identité d'auteur, il est inexplicable que le thème du Koheleth sur le néant de la vie et de l'effort humain ne se trouve point dans les *Proverbes*, ce que l'on a cependant d'autant plus le droit d'attendre que les deux livres, tous les deux didactiques, n'ont pas un caractère différent.

« On peut constater les mêmes contrastes dans l'exposition. Elle est, dans les *Proverbes*, partout courte, précise, serrée. Le Koheleth, au contraire, à l'exception de passages sententieux, est ample, prolixe, et même çà et là bavard..... Bref, c'est une thèse indiscutable que si, dans les *Pro-*

---

(1) *Quæst. nonn. Koheleth.*, p. 46-47.

verbes, nous avons des pensées et un langage salomonien, le Koheleth ne peut être l'œuvre de Salomon (1). »

Dans les objections que l'on vient de lire, deux termes de comparaison sont invoqués : *les plus anciennes parties de l'A. Testament* et les *Proverbes*. Nous ignorons à quel titre et de quel droit on prétend comparer ces « très-antiques morceaux de l'Ancien Testament » avec l'Ecclésiaste. Bernstein, qui recourt à cette confrontation, remarque justement qu'un homme « n'échappe jamais complétement à son temps. » Or, ces parties très-anciennes de la Bible, sont trop loin du temps de Salomon pour exiger que son style ait l'odeur des vieux rouleaux du *Pentateuque*, et que l'on retrouve dans sa main la plume de Moïse qui l'a précédé de plus de quatre cent cinquante ans. Sans parler de Moïse, on ne saurait même demander qu'il ressemblât à David : les œuvres de David sont des hymnes de supplication et de reconnaissance, et l'Ecclésiaste un plaidoyer religieux et politique : pour se ressembler, il faudrait vraiment que l'âme et le cœur n'empruntassent aucuns sentiments aux circonstances. Inutile d'insister; occupons-nous seulement des *Proverbes*.

La comparaison tombe sur un double objet : sur le contenu et sur le langage.

En ce qui regarde le contenu, on avance qu'il n'y a aucune ressemblance dans le ton général des deux écrits. Cette affirmation est absolument inexacte. Lorsque l'on confronte les deux ouvrages on retrouve près de trois cent versets des *Proverbes* dont la doctrine concorde avec celle du Koheleth et souvent presque dans les termes (2). C'est là un thème assez étendu de ressemblance pour mériter considération sérieuse et devant lequel il n'est pas permis, nous semble-t-il, de maintenir que le rapport des écrits est imaginaire.

Mais s'il y a des rapports frappants, il y a aussi des différences notables? Oui, sans aucun doute; ces différences portent : Sur les pensées des *Proverbes*, que l'Ecclésiaste ne reproduit pas; sur les pensées de l'Ecclé-

---

(1) *Op. cit.*, § 8, *Verf.*, p. 82-83. — C'est aussi l'opinion d'Ewald, d'Hengstenberg. — Rosenmüller s'exprime de la même façon : « Si quis a perlecto *Proverbiorum* syntagmate, cujus certe magna pars salomonicis temporibus scripta est, et Salomonis quoque ipsius sententias continet, ad *Ecclesiasten* legendum procedit, is tantum inter utrumque librum discriminis quoad sermonem, stylum, ingenium deprehendet, ut non tantum diversi auctoris, verum et diversæ ætatis utrumque opus non possit non agnoscere. » (*Proœmium*, p. 19).

(2) Nous avons établi tout au long ce parallèle dans notre *Salomon et l'Ecclésiaste*. Voir 2e v. p. 259 — 271. Nous indiquerons ici seulement quelques ressemblances. Comparez par ex. sur *la louange de la sagesse : Eccl.* IX, 18, 13; X, 12, VIII, 1; IX, 16; VII, 11; VIII, 12; VII, 24 avec *Prov.* XXIV, 5; IV, 8, 9; III, 13, 14, 15, 16, 17, 22, 23, 25; VIII, 32, 35 — *Eccl.* IX, 17 avec *Prov.* XVIII, 27; X, 11 — *Eccl.* IX, 16, 17 et *Prov.* XIII, 20 — *Eccl.* II, 14 et *Prov.* XVII, 24 — *Eccl.* I, 17 et *Prov.* XXI, 22 — *Eccl.* VIII, 14, 15 et *Prov.* XXVIII, 2 — A propos de *la folie : Eccl.* X, 2; II, 13, 14; X, 12, 13, 15 avec *Prov.* I, 32; III, 35; V, 23; XXIV, 9; XVIII, 6; X, 13; XXIV, 9 etc. Sur *le mauvais juge : Eccl.* III, 16 et *Prov.* XVII, 23 15; XXIV, 23, 25. Sur *l'oppression : Eccl.* IV, 1, 2; avec *Prov.* XIV, 31. — *Eccl.* X, 5, 7, 16, 18, 19 et *Prov.* XXVIII, 28; XXX, 22; XXVIII, 12. Sur *les défauts des Princes : Eccl.* X, 16 et *Prov.* XXXI, 4, 5. Sur *le sort des justes et des impies : Eccl.* V, 11, 13, 14 et *Prov.* III, 31; XI, 31. Sur l'*Avarice* : *Eccl.* IV, 7, 8; V, 10, 12, 13, 14, 17 et *Prov.* XXXII, 4; XI, 28; XXVIII, 20. Mêmes rapports à propos de la *révolte*, de la *paresse*, de la *jalousie*, de la *mauvaise femme*, de la *Providence divine*, de l'*ignorance des voies de Dieu*, de la *crainte de Jéhovah*, de *la conduite à tenir envers lui*, etc., etc. — Si l'on veut se rendre un compte exact de l'étendue de ces similitudes de pensées, lire le parallèle indiqué plus haut.

siaste, quo'n ne trouve point dans les *Proverbes ;* sur les pensées communes aux deux livres.

Pour apercevoir là une difficulté, on part d'une idée très-erronnée. On prétend que l'Ecclésiaste et les *Proverbes* sont deux écrits absolument du même genre. La vérité est que ce dernier diffère des *Proverbes* et par sa forme, et par son but, et par la situation de son auteur. Le livre des *Proverbes,* à partir surtout du chapitre X, est un recueil de pensées détachées, une collection de sentences la plupart du temps sans rapport entre elles, ou dont la relation ne s'étend pas au delà de deux ou trois versets. L'Ecclésiaste, au contraire, a pour but de faire accepter *une idée,* d'en poursuivre sans trève la démonstration à travers une série de raisonnements et de pensées toujours logiquement enchaînés, soit qu'il expose, soit qu'il discute, soit qu'il exhorte. Sans cesse il est retenu par son sujet, et toute digression que le besoin de sa cause ne demande pas, serait une faute. Dans les *Proverbes,* rien ne l'arrête ; il lâche la bride à sa pensée ; il la laisse aller librement, sans préoccupation d'ordre ou d'enchaînement quelconque. Bien plus, autant l'intérêt du Koheleth est de restreindre sa pensée, autant celui de l'auteur des *Proverbes* est de la varier, d'en multiplier les objets. On ne saurait donc exiger du Koheleth qu'il aborde toutes les questions traitées dans le livre des *Proverbes,* dont la longueur du reste est plus que double, et Knobel est étrange, lorsqu'il objecte que les *Proverbes* parlent « de duplicité, de mensonge, de tromperies, de festins de noces, de rapports entre les pères et les enfants. » A quel propos l'Ecclésiaste parlerait-il de ces choses? Nos contradicteurs auraient, en vérité, autant de raison de dénier à Pascal ses *Provinciales,* parce qu'il n'y touche pas tous les objets de ses *Pensées.*

Voici maintenant que l'objection se retourne et que l'on s'étonne de trouver dans l'Ecclésiaste des idées inconnues aux *Proverbes.* « Le thème du Koheleth sur le néant de la vie et de l'effort humain en est totalement absent. »

Oui, certes! Et s'il en était autrement, nous ne songerions pas à placer l'Ecclésiaste à la fin de la carrière de Salomon. L'Ecclésiaste et les *Proverbes* ne sont pas des ouvrages de même date, écrits sous la même impression. Les *Proverbes* en grande partie appartiennent à la première moitié de la vie de Salomon ; il suffit de les lire pour s'en apercevoir ; son âme y apparaît juste, chaste et naïve, et plusieurs auteurs ont même cru y reconnaître des pages qui avaient précédé son mariage. A la fin de sa vie, Salomon avait bien des choses à ajouter aux idées et aux impressions de sa jeunesse. Il ne pouvait parler de ses expériences avant de les avoir faites, de ses excès avant de les avoir commis, de ses déceptions avant de les avoir subies, de son successur au moment où il prenait possession du trône, de sa mort prochaine avant d'avoir vieilli, des révoltes populaires lorsqu'il était aimé et révéré de son peuple. Salomon était vieux, nous dit l'Ecriture, quand il se lança dans ses folies idolâtriques, et ce fut pour les punir, nous dit-elle encore, qu'il fut atteint par les revers dont l'impression engendra son écrit. Ce fut alors qu'il connut « le néant de la vie, » qu'il en sentit le vide et l'amertume, et que, mieux que personne, Jéroboam lui fit comprendre la vanité « de l'effort humain. » Quand il écrivait les *Proverbes,* il était encore le Salomon des grands jours ; la vie n'avait pour lui que des charmes, la fortune que des caresses, l'avenir que des gran-

deurs ; ce n'était pas l'heure de parler du « néant de la vie et des efforts. »

On objecte encore l'opposition des pensées. Le seul point que l'on signale et que l'on puisse signaler est celui qui a trait à la doctrine de la rémunération terrestre. Les *Proverbes*, dit-on, la soutiennent fermement avec toutes ses conséquences, tandis que le Koheleth élève fréquemment des doutes à ce sujet.

D'abord, il faut dire que l'opposition des points de vue dans les deux écrits n'est point si tranchée qu'on le voudrait faire croire. Le livre des *Proverbes* laisse voir clairement, et à plusieurs reprises, avec l'Ecclésiaste, que les méchants ne sont pas toujours ici-bas punis (1), et l'Ecclésiaste, à son tour, déclare avec les *Proverbes* que les bons seuls peuvent ordinairement compter sur les faveurs de Dieu tandis que les impies doivent s'attendre à ses vengeances (2). Malgré cela, il n'est que juste d'avouer qu'il y a, non une contradiction de doctrine, mais une différence de ton dans le langage des deux livres. Mais l'histoire de Salomon explique très-amplement cette diversité de langage, et nous serions, pour notre compte, fort surpris que, abordant ce sujet à l'époque où nous fixons l'Ecclésiaste, il conservât le ton des *Proverbes*. Que de chemin a fait sous son règne sa pensée propre aussi bien que la pensée d'Israël! Salomon, en montant sur le trône, recueillait les traditions d'un règne où le bras de Dieu s'était manifesté vingt fois pour ou contre son père (3). Il n'ignorait pas les promesses faites à son sujet à David (4), et lui-même avait reçu directement de Jéhovah (5) une nouvelle assurance de protection spéciale. Il ceignait la couronne avec les plus divines espérances, et, tant que dura sa fidélité, il les vit se réaliser au sein d'une gloire et d'une prospérité sans égales dans la vie du monde. Ce n'était pas l'heure pour lui de remarquer l'abstention divine. Il acceptait inévitablement alors dans toute sa plénitude l'idée ancienne, et ne pouvait songer à discuter, à son propre compte, l'antique théorie judaïque. Le moment n'était pas venu encore non plus où l'incrédulité de son peuple devait lui imposer le problème. Ce n'était pas à l'époque de l'érection du temple ou dans les jours de ferveur qui la suivirent que pouvaient apparaître les tristes symptômes de la décadence religieuse. Il fallait attendre que les germes malsains fussent épanouis, que la sourde fermentation qui s'opérait au sein du mélange continuel des Hébreux avec les peuples voisins eût échauffé les esprits et troublé les consciences. Jusque-là Salomon ne surprenait ni sur les lèvres de son peuple ni dans son propre cœur, de raisons pour aborder la thèse de l'Ecclésiaste, et il serait inconcevable que le moraliste des *Proverbes* eût songé à se faire le Koheleth. Quand vint l'heure où, devant les doutes signalés dans l'Ecclésiaste, Salomon, contraint par les vengeances de Dieu et les menaces de son peuple, fut amené à prendre la parole, il n'était pas davantage possible que le Koheleth restât simplement le moraliste des *Proverbes*. Bernstein objecte qu'un auteur « n'échappe jamais complétement ni à son temps, ni à lui-même. » C'est vrai ; mais c'est précisément

(1) Ch. III, 31 ; XXIII, 17 ; XXIV, 1, 19.
(2) Chap. VIII, 12, 13.
(3) II. *Rois*, VII, XII, XXIV, etc.
(4) *Ibid.*, VII, 12-15.
(5) III *Rois*, III, 1 et suiv. ; IX, 1 et suiv.

en admettant cette vérité comme principe de critique que sa thèse se trouve renversée.

Reste le style ; ici du moins nous devrions retrouver l'auteur des *Proverbes*. Or, dans les *Proverbes*, le style est *bref, précis, serré ;* chez le Koheleth, au contraire, *à l'exception des sentences*, il est *lâche, prolixe ;* on y sent même le *bavardage*. Knobel, nous l'avouerons, n'est pas le seul à dénoncer l'infériorité littéraire de l'Ecclésiaste, et nous entendons Lowth nous dire que le style de ce livre est « sans noblesse, trivial, obscur, lâche, diffus, rapproché du discours ordinaire et peu poétique, » tandis que la diction des *Proverbes* est « variée, élégante, sublime et vraiment poétique. »

Si l'on voulait prendre cette double sentence d'une façon absolue, on tomberait à coup sûr dans l'erreur et l'exagération. Le style de l'Ecclésiaste n'a point cette platitude qu'on lui reproche, et celui des *Proverbes* ne se tient point dans une sublimité continue. Il a parfois des pensées très-simples et très-simplement exprimées. L'Ecclésiaste aussi est poète à son heure ; et l'on ne peut disconvenir que les passages où il peint ses souffrances, ses voluptés, ses déceptions, les hontes et les inutilités de la révolte etc., ne sont pas indignes de son génie ou inférieurs aux plus beaux endroits des *Proverbes* ; aussi Herder qui, dans l'appréciation de la littérature biblique, tient sa place à côté des meilleurs écrivains, en parle-t-il en termes qui tranchent singulièrement sur ceux que nous venons d'entendre. « Nous ne connaissons, dit-il, dans toute l'antiquité, aucun écrit où le résumé de la vie humaine, instabilité et néant dans les affaires et les projets, dans les rêves et dans les jouissances, aucun livre où le seul côté vrai de cette vie, durée, perpétuité, récompense, soit exprimé avec autant de richesse, de vivacité, de concision. » Et si l'on remarque avec Lowth que l'éloge fait au sujet des *Proverbes* n'atteint guère que la première partie, c'est-à-dire neuf chapitres sur trente-et-un, et que, pour la seconde, « qui s'étend jusqu'à la fin, on n'y trouve rien de vraiment élevé *ni même de poétique*, si ce n'est la précision et la régularité du tour sententieux (1) », on arrive à conclure que les beautés du Koheleth ne sont pas relativement beaucoup moins nombreuses que celles des *Proverbes*.

On réplique que les parties faibles de l'Ecclésiaste sont infiniment au-dessous des *Proverbes* (2), et que, à part certains morceaux, certaines phrases aphoristiques, « le style est sans noblesse et trivial. » — *Trivial*, non, c'est *populaire* que Lowth devait dire ; mais est-ce donc un défaut pour un écrit qui s'adresse forcément au peuple et, sous plus d'un rapport, à la partie la plus ignorante et la plus grossière ? Ce n'est pas dans une prédication religieuse adressée à une foule incrédule, ou dans un mani-

(1) *Loc. cit.*, p. 54. Il y a encore trop d'absolu dans ce jugement, mais il est très-vrai que cette partie du livre est inférieure à la première.

(2) Beaucoup d'auteurs ont remarqué que la cause de l'infériorité du style du Koheleth sur celui des *Proverbes* pourrait tenir à la date de son origine. Salomon ayant écrit l'Ecclésiaste dans sa vieillesse, il serait naturel que son œuvre se ressentît de la décrépitude de cet âge, et que l'entrain si puissant, le coup de pinceau si net et si colorié de sa vigoureuse jeunesse aient fait place à une certaine langueur sénile, si l'on réfléchit surtout que la sénilité précoce de ce prince tient plus au libertinage qu'aux années. Cette réflexion ne manque pas de fondement, et l'histoire de bien des carrières littéraires fournirait amplement des exemples de décadence intellectuelle.

feste politique tentant vis-à-vis d'une masse en révolte une œuvre d'apaisement, qu'il est à propos de faire de la haute littérature. Lowth remarque aussi, sans bien en saisir la raison, que le style « se rapproche du discours ordinaire (1). » et il ne semble pas éloigné de voir là un défaut. L'Ecclésiaste ne commet ici d'autre faute que celle d'atteindre son but ; car évidemment son œuvre, dans sa pensée, doit se rapprocher beaucoup du discours et c'est précisément encore pour cette raison que son « plan est uniforme et le sujet un et simplement traité (2). »

Du moins devait-il être clair, et il est « obscur. » — L'obscurité de l'Ecclésiaste tient à plus d'une cause, et nos adversaires, en en faisant retomber toute la responsabilité sur l'auteur, manquent ici de justice en manquant de vérité. Elle tient surtout à la nature de son sujet et à la situation dans laquelle il se trouve. Cette question de la Providence est pour lui un mystérieux problème, une énigme qu'il tourne et retourne sans pouvoir, avoue-t-il, l'éclaircir à son gré. On doit remarquer que ce ne sont pas les passages où le problème est posé qui peuvent prêter à l'équivoque, ce sont ceux où il essaie de donner une solution (3). Le logicien le plus habile, l'orateur le plus éloquent, abordant une matière dont ils ne sont pas maîtres, n'arriveront jamais à une parfaite clarté. Comme le Koheleth, ils multiplieront les répliques, parce qu'ils sentent bien qu'ils n'ont pas la réponse; mais en multipliant les lumières pour suppléer au jour, on ne saurait le remplacer. Et puis l'écrivain des *Proverbes* n'est pas moins à l'aise devant ses lecteurs que dans son sujet. Le Koheleth, au contraire, est encore moins gêné dans son sujet que devant son auditoire. Salomon, dans le Koheleth, est, comme écrivain, dans une situation absolument exceptionnelle, qui nous explique encore le ton caractéristique de l'ouvrage. « Le style de ce livre, remarque Lowth, est extrêmement singulier (4). » Ce critique a trop de perspicacité littéraire pour que la singularité de l'Ecclésiaste pût lui échapper totalement. Et comment en serait-il autrement? Est-il rien de plus particulier, en effet, que les circonstances dans lesquelles nous avons vu ce livre éclore? Il est unique à tous points de vue dans l'histoire des productions bibliques, et l'on chercherait vainement parmi les écrivains sacrés un auteur prenant la plume dans une situation comparable. Nos adversaires eux-mêmes nous disaient tout-à-l'heure que Salomon ne pouvait aborder le sujet tel que le fait l'Ecclésiaste, sans faire contre lui-même une satire. Nous avons vu que la satire, il sait l'éviter avec habileté; mais l'habileté, pour devenir nécessaire, suppose forcément l'embarras, et chacun sait que dans une situation de ce genre, elle consiste à tourner les obstacles, à faire entendre les choses sans les dire. Tout cela ne contribue pas à rendre un écrit bien clair pour des lecteurs placés à quelques mille ans de distance. Or, nous avons précisément constaté que c'est là le procédé suivi par l'Ecclésiaste. Si son œuvre renferme des obscurités, cela tient donc aussi aux difficultés personnelles que lui présente la question. L'allusion historique la plus fine

---

(1) *Op. cit.*, tom. II, leçon XXIV, p. 60.
(2) Lowth. *loc. cit.*
(3) Il est remarquable, en effet, que ce sont tous ces endroits qui ont embarrassé les interprètes et prêté le flanc à l'attaque. — V. III. 18-22; IX, 4-6, 10, etc.
(4) *Op cit.*, tom. II, p. 60.

est saisissable pour les contemporains; mais aussitôt que les faits et les hommes s'éloignent, elle se transforme insensiblement en énigme. Il est des livres écrits au commencement de ce siècle qui, pour cette cause, sont incompréhensibles à la génération nouvelle. Voilà ce qui rend, bien plus encore que les défauts de style, le Koheleth obscur. Lors donc que, pour le juger, on le compare aux *Proverbes*, où l'histoire ne joue aucun rôle, la comparaison est absolument défectueuse, et l'on serait plus juste envers lui si, malgré la différence de genre, on le mettait sous ce rapport en parallèle avec les psaumes historiques. Là aussi l'allusion se rencontre à chaque ligne, mais l'obscurité est-elle moins grande? C'est à peine s'il y en a quelques-uns sur lesquels l'entente est complète, et c'est à ce point que non-seulement les pensées dans le détail sont fréquemment équivoques, mais que, sur l'objet même du psaume, il y a des divergences nombreuses et des discussions interminables. Lorsqu'au temps se joint la pénurie des documents historiques, les ténèbres deviennent naturellement plus intenses, et personne ne peut ignorer le laconisme des annales d'Israël. Il est alors facile de manquer le point de vue; dans ce cas, l'ouvrage se montre récalcitrant à l'exégèse et devient à peu près inintelligible; mais, en bonne foi, les difficultés peuvent-elles être mises sur le compte de l'écrivain? A-t-on le droit, par exemple, de reprocher à un auteur d'être obscur quand, après avoir repoussé sa propre signature, on adopte pour l'expliquer une exégèse qui consiste à le mettre, par système, en perpétuelle contradiction avec lui-même? Si l'on fausse le point de vue d'un écrit quelconque, on n'est plus recevable à en exiger de la clarté. L'obscurité est avant tout le fait de l'interprète, et c'est pour ce motif que l'accusation portée contre le Koheleth se retourne contre ses accusateurs. Qu'on place le livre à sa véritable époque, dans son véritable jour, sans fausser ses relations avec l'histoire; qu'on l'explique, en un mot, comme il demande expressément à l'être, et, après une étude attentive, on voit la plus grande partie des obscurités disparaître et des difficultés s'aplanir. Les chapitres les plus indéchiffrables autrement deviennent des pages historiques d'une clarté et d'un à-propos surprenants (1), et au lieu de recourir à d'incroyables étourderies historiques commises par un prétendu faussaire caché sous un pseudonyme équivoque, on obtient un commentaire qui partout s'ajuste sans peine avec les faits et gestes de Salomon.

En résumé, la ressemblance de l'Ecclésiaste et des *Proverbes* est constatée sur tous les points où la comparaison est permise. Tout ce qui peut être conservé de la doctrine des *Proverbes* y est maintenu et quelquefois identiquement formulé. Toutes les différences sont nécessitées par la marche des idées et les circonstances. Les passages sententieux du Koheleth ne le cèdent point en coloris et en concision aux *Proverbes;* et sur ce point — peut-être le seul où la comparaison du style soit légitime, — la similitude est telle que l'on s'est vu obligé de prétendre que « l'auteur de l'Ecclésiaste s'est formé par l'étude des écrits de Salomon et lui a dérobé sa manière (2). » Sa poésie, quand la chaleur de ses sentiments l'y entraîne, vaut encore partout celle de son premier écrit, et rien ne s'y trouve que le génie de Salomon puisse avoir à désavouer. Que

(1) Voir dans *Salomon et l'Eccl.* 2e vol. p. 120-125, l'explication du chap. x.
(2) Hævernick et Keil (V. Reusch, *Quartalsch.*, p. 455).

l'on se place donc à ce point de vue; que l'on se rappelle les buts si différents de ces deux ouvrages, et l'on dira si l'Ecclésiaste le cède aux *Proverbes;* s'il faut préférer ces sentences distinctes, formulées à loisir à l'heure du prestige et de l'admiration, à ce discours tout à la fois si souple et si mâle, si modeste et si ferme, prononcé par une autorité que Dieu menace et que le peuple abandonne, et où cependant tout est noblement dit, les fautes et les grandeurs; où tout est dignement défendu, les droits de Jéhovah, les droits du trône, les droits de la nation; où tout est sauvegardé enfin, et l'honneur du souverain, et la susceptibilité du peuple.

La seconde opposition littéraire invoquée repose sur une question de temps. Ce n'est plus Salomon opposé dans son langage à lui-même, mais à son époque. Timidement entamée d'abord, cette objection est devenue prépondérante dans l'exégèse rationaliste. Un grand nombre d'exégètes (1) nous l'oppose ; et pour la plupart c'est l'*argument capital* (2) contre l'opinion traditionnelle.

Deux difficultés sont faites. L'Ecclésiaste renferme d'abord des mots non sémitiques, des *mots aryens.* Il contient, en outre, de nombreuses locutions empruntées à un idiome sémitique qui n'est pas l'hébreu, à l'*araméen ;* cette corruption par mélange d'idiome ne s'est produite et accentuée, dit-on, dans les livres scripturaires, qu'après la Captivité ; il s'ensuit que c'est vers cette époque, et non au temps de Salomon, qu'il faut placer le Koheleth.

1 *Les mots aryens.* — L'Ecclésiaste contient deux mots qui ne sont pas sémitiques ; ce sont le mot פרדס (pardès) *parc, jardin,* qui se trouve au chapitre II, verset 5, — et le mot פתגם (pitgam) *décret, sentence,* au chapitre VIII, verset 11.

On a beaucoup discuté sur l'origine de ce ces deux mots, et des opinions bien diverses ont été émises. Pour le mot *Pardès,* on l'a demandée au grec et au syriaque (3). On l'a cherchée pour *Pitgam* dans l'arabe (4), dans le chaldéen (5), dans le grec (6) même. Aujourd'hui, l'opinion qui prévaut est celle qui les reconnaît l'un et l'autre pour aryens et appartenant au rameau iranien, probablement à l'ancien persan.

Pour expliquer la présence de ces deux termes exotiques dans un écrit de l'époque salomonienne, une seule chose est nécessaire : constater la possibilité de l'importation (7). Cette possibilité ne peut être mise en doute,

---

(1) H. Grotius, *Præfat. in Eccles.* — G. Zirkel, *Der Prediger Salom.,* Würzb., 1792. — L. Berthold, *h. k. Einleit.,* V. 1, Erl. 1815, p. 2215. — Wette, *Einl.,* p. 381. — Ewald, *Das Hohelied Salom.,* p. 133. — Heiligstædt, *Comment Maurer.,* IV, *Proœm.,* p. xv. — Knobel, *Comment.,* § 8, *Verfasser.* — H. G. Bernstein, *Quæst. nonnul. Koheleth.,* p. 50. — Vaihinger, *Der Prediger,* p. 45. — Hengstenberg, *Der Prediger Salomo's ausgelegt,* Berlin, 1859, p. 5. — D. Bürger, *Comment. in Eccles.,* 1854, p. 12. — Hitzig, *Der Prediger Salomo's,* Leipzig. 1847, p. 124. — Nældeke, *Hist. littér. de l'Anc. Test.,* trad. de H. Derenbourg et J. Soury, p. 251. — M. Renan, *le Cant. des Cant.,* p. 102, etc.

(2) V. Nældeke, *Hist. litt. de l'Anc. Test.,* p. 251 (trad. H. Derenbourg et J. Soury).

(3) Kamus, I, p. 784.

(4) Voy. Schultens.

(5) Furstius : פתג. *dixit.*

(6) Eichhorn et Michaëlis : Φθέγμα.

(7) V. M. F. Lenorm., t. 11. *Les Mèdes et les Perses.* — Cf. Dunker : *Geschische d. Altersthum,* I, 274, 275, 282. — Niebuhr : *Gesch. Assur's und Babel's* p. 20 et suiv. — Bœhl : *De aramaismis libri Koheleth,* p. 40-41.

ar, malgré l'obscurité qui plane encore aujourd'hui sur les origines histo-
iques de ces contrées, un fait qui a acquis, par le déchiffrement des
nscriptions antiques, une certitude indiscutable, c'est, à des degrés
livers, la conquête de ces pays par les Assyriens, plusieurs siècles avant
Salomon. Or, s'il en est ainsi, si tous ces pays étaient à quelque degré
ributaires de l'Assyrie, il n'y a point lieu de s'étonner de voir des mots de
eur langue passer dans l'idiôme de leurs maîtres. « C'est un fait univer-
ellement reconnu, dit le D. Pusey, que le nom d'un objet importé voyage
vec l'objet même (1). » Rien de plus naturel lorsqu'il s'agit surtout de
ertains genres d'expressions. Ainsi les termes qui expriment des usages
ropres ou des objets particuliers à une nation étrangère, ne manquent
resque jamais de passer dans la langue du pays qui adopte ces objets ou
es usages. C'est ainsi que se sont introduits dans notre français les mots
nglais *rails, wagons, steamers* et mille autres. Or, à cette classe appartient
e mot *Pardès* qui indique un genre particulier de jardins royaux persans,
omme le fait voir, dans Xenophon (2), le mot Παράδεισος.

Le mot *Pitgam* peut donner lieu à une réflexion analogue. Les termes
le la langue politique sont en effet de ceux qui se naturalisent facilement
dans les idiomes étrangers ; et c'est ainsi que le mot *ultimatum* est devenu
e patrimoine commun de tous les cabinets d'Europe. Or, *Pitgam*, que nous
traduisons par *decretum, sententia, edictum ;* qui dans l'arménien *patgam*
veut encore dire *nouvelle, message, nuncium regium ;* qui dans le persan
peigham, signifie *mandatum, quod per litteras vel nuncium effertur* (3) ;
a pu facilement passer dans la langue diplomatique des Assyriens. Il est
naturel de penser qu'ils empruntèrent à leurs tributaires l'expression de
leurs relations politiques, le nom de ce qui s'impose à la volonté de tous,
le *décret*, le *message royal*. Une fois reconnue la facilité pour les Assyriens
de s'approprier certaines expressions iraniennes, il faudrait de bien bonnes
raisons pour faire croire que Salomon n'a pu les recevoir par eux. Ce ne
furent pas les occasions qui lui manquèrent : Ninive sur le Tigre, Babylone
sur l'Euphrate, étaient trop facilement en rapport de commerce avec lui,
et du reste ses relations politiques et de société suffisaient amplement.
La Bible nous a montré l'Asie tout entière s'ébranlant pour aller le visiter
dans sa gloire. Le chapitre X du IIIe livre des *Rois* nous laisse assez voir
l'immensité de ses relations. Il est alors bien facile de comprendre
comment ce grand roi put être à même de connaître les *pardesim* persans,
qu'il avait peut-être cherché à imiter en mettant tant de magnificence et
tant d'art dans ses superbes jardins (4). Voilà déjà un moyen très-suffisant
pour Salomon de se procurer quelques mots d'origine aryenne. Ce n'est
pas tout. Ses rapports avec les Phéniciens étaient bien autrement étroits
et habituels encore qu'avec les Assyriens de Ninive ou les Chaldéens de

(1) Il ajoute : « Quand nous parlons de *thé*, de *sucre*, de *café*, de *chocolat*, de *cacao*, de *cannelle*, de *tabac*, de *myrrhe*, de *citron*, de *riz*, de *coton*, de *châles*; nous ne pensons pas que nous employons des termes chinois, malais, arabes, mexicains, hébreux, de Malabar, de l'Amérique, du Bengale, de la Perse, et nous continuons même de nous en servir malgré que nous sachions que le mot *tabac*, par exemple, était le nom, non de la plante, mais du vaisseau hors duquel les indigènes le fumaient. » — *Daniel the Prophet.*, p. 26.

(2) *Cyrop.*, I, v, 12. — Voir aussi *Œcon.*, 4, 13. — *Diod.*, XVI, 41 ; XVIII, 36, etc.

(3) V. Gesen., *Thes.*, ad h. v.

(4) Gesen., *Thes.*, ad h. v.

Babylone. Or, qu'on jette un regard sur la situation de la Perse, on la verra s'étendre le long des rivages de la Mer Rouge, golfe continuellement sillonné par la flotte unie des Tyriens et des Hébreux se dirigeant vers Ophir, « les Indes orientales de ces Anglais de l'ancien monde (1). » Par ses navigateurs, Salomon était en rapport direct avec ces contrées aryennes et avait à toute heure facilité d'en connaître les usages aussi bien que les produits. Ils lui en rapportaient même, remarquent les exégètes, des arbres indigènes dont il ornait ses luxueux bosquets (2); et Josèphe (3) nous parle spécialement d'un présent de ce genre qui lui fut fait par la reine de Saba. Rien, par conséquent, de plus explicable et *a priori* de plus certain que l'introduction d'expressions étrangères dans le langage sémitique au temps de Salomon.

D'ailleurs les considérations qui précèdent n'ont point pour but et pour portée unique d'établir la possibilité d'emprunts hypothétiques, car cette introduction est un fait désormais reconnu. M. Renan (4), étudiant la question du commerce des langues sémitiques avec les autres familles de langues durant la période *hébréo-phénicienne*, dit qu'il y a « trois faits qui lui paraissent susceptibles d'être établis avec certitude : 1° introduction d'un certain nombre de mots égyptiens dans les langues sémitiques; 2° passage d'un grand nombre de mots sémitiques aux langues de l'Occident, et particulièrement à la langue grecque, par suite du commerce des Phéniciens dans la Méditerranée; 3° introduction d'un certain nombre de mots indiens dans les langues sémitiques, *par suite du commerce d'Ophir* (5). » Ce dernier fait mérite considération, en ce qu'il touche non-

---

(1) Ampère, *Hist. littér. de la France*, tom. I, p. 85.
(2) Cf. Ewald, *Gesch. Israël's*, p. 88, *not.* 1.
(3) *Arch.*, 8, 6, 6.
(4) *Op. cit.*, p. 203 et sqq.
(5) Et il donne, à l'appui de cette triple assertion, une riche citation de ces mots empruntés; nous en notons quelques-uns seulement, pour faire voir que les philologues reconnaissent cet antique mélange et cette pénétration des langues de familles distinctes dans un degré qui ne peut plus laisser aucun doute sur la question qui nous occupe.

I. M. Ewald (*Gesch. des V. Isr.*, II, p. 6, *not.*; 2e édit.) pense que quelques-uns des mots égyptiens qu'on rencontre dans l'hébreu, tels que חרבה, *pyramide* (*Job*, III, 14); תבה, *arche*, remontent aux Hycsos. — M. Renan ajoute : « On ne peut douter toutefois que la plupart de ces mots ne proviennent du séjour que les Beni-Israël firent en Egypte. Presque tous, en effet, désignent des objets usuels, des mesures, des productions naturelles; tels sont : איפה et הין, noms de mesures : אמה, *coudée;* אהו, *jonc du Nil*, » etc., etc.

II. Les noms empruntés anciennement par les langues indo-européennes, et en particulier par le grec, aux langues sémitiques, sont :

a). Les noms de végétaux et de substances, venus, pour la plupart, de l'Orient en Occident : אדיר, ὕσσωπος; בשם, βάλσαμον; פור, φῦκος; פיל, *bulla;* בוץ, βύσσος; הבנים, ἔβενος; חלבנה, χαλβάνη (*galbanum*); כמון, κύμινον; כפר, κύπρος; זפר, κυπάρισσος (*cupressus*); לבנא, λίβανος, λιβανωτός; לב, λῆδον, λήδανον, λάδανον; ביר, (forme araméenne: בורה), μύῤῥα; נתר, νίτρον; קדה, κάννα, κάννη, κάνη (*canna*); קציעה, κασσία; קנמון, κίνναμον, κιννάμωμον; שקמה, συκάμινος; בן, μάνναι; שכר, σίκερα; נמפה, νέτωπον, etc., etc.

b) Noms d'animaux : גמל, κάμηλος; ערב, *corvus* (?); שרף, *serpens* (?).

c) Noms d'objets divers : מנה, μνᾶ, d'origine babylonienne; כד, κάδος, κάδδος (*cadus*); כלוב, κλωβός, κλοβός (*cage d'oiseau*); שק, σάκκος, etc., etc.

III. Les noms empruntés par les langues sémitiques aux langues ariennes de l'Inde, par suite du commerce d'Ophir : תוכיים, *paons;* קוף, *singe;* כרפס, κάρπασσος (*carbasus*); אהלים,

seulement à l'époque, mais à la personne même de Salomon. Nous lisons, en effet, au IIIe livre des *Rois* (1), que la flotte de Salomon se rendait à Tharsis une fois en trois ans et en rapportait de l'*or*, de l'*argent*, de l'*ivoire*, des *singes* et des *paons*. Nous lisons au même endroit (2) que cette même flotte rapportait aussi d'Ophir des pierres précieuses et une quantité de bois d'*algum*. Or, les noms employés pour désigner les singes, (קוף), les paons, (תוכיים), l'ivoire, (שנהבים), et le bois d'algum, (אלגומים), ne sont pas des noms hébreux; et, ce qu'il y a de certain, d'après Max Müller, c'est que, quelles que soient les objections que l'on ait cru devoir faire à l'opinion qui place Ophir sur la côte de l'Inde, « on a pu rattacher plusieurs de ces mots au sanscrit et aux idiomes parlés sur la côte de Malabar, dans l'Inde (3), et quoique leur forme originelle ait été très-altérée dans le parler de matelots ignorants, néanmoins il n'a pas été possible, tout en faisant la plus large part à la corruption phonétique inévitable, de les faire remonter à aucun autre groupe de langues (4). » Nous pouvons en dire autant pour le mot *aloès* (אהלים), que nous trouvons dans les *Proverbes* (5). L'introduction de mots aryens dans le langage de Salomon même est donc un fait incontestable; et ce qui ne l'est pas moins, c'est que ces mots aryens entraient avec la même facilité dans le domaine de la langue écrite, puisque ce sont les annales même du règne de Salomon qui nous les font connaître (6). Devant ce fait, sur quoi se baser pour fermer

---

ἀγάλλοχον (*aloès*); גרד, νάρδος; בדלח, βδέλλιον; אלגומים, *sandal*; כרכם, *curcuma*, etc., etc.
Ces quelques emprunts, dont nous n'avons point, il s'en faut, cité la totalité, suffisent pour montrer combien était habituel, chez tous les peuples, cet usage, d'ailleurs si invinciblement naturel, d'enrichir leur langue aux dépens des nations avec lesquelles ils étaient en contact, et pour montrer aussi que les philologues, quand ils ne sont pas arrêtés par des préoccupations de doctrines et des besoins d'attaque, reconnaissent largement ce fait.

(1) Chap. x, 22.

(2) *Ibid.*, 11.

(3) « Les singes, dit-il, sont appelés en hébreu *koph*, mot dont il est impossible de trouver l'étymologie dans les langues sémitiques, mais qui est presque identique pour le son avec le nom sanscrit du singe, *kapi*.

« L'ivoire est appelé, soit *karnoth-shen*, cornes en dent, soit *shen-habbim*. Il est également impossible de trouver en hébreu la dérivation de ce mot *habbim*, qui est fort probablement une corruption du nom sanscrit, pour éléphant, *ibba*, précedé de l'article sémitique.

« Les paons sont appelés en hébreu *tukki-im*, dont nous trouvons l'explication dans l'ancien nom classique du paon, en tamoul, *tôkei*, prononcé vulgairement *tôgei*. Dans le tamoul moderne, *tôkei* ne signifie généralement que la queue du paon, mais dans l'ancien tamoul classique, il signifie le paon lui-même.

« L'ivoire, l'or, les singes et les paons sont indigènes dans l'Inde, bien qu'on pût également les trouver dans d'autres contrées. Mais il n'en est pas de même du bois d'*algum*; du moins si nous devons penser avec les interprètes que ce mot *algum* ou *almug* signifie le bois de sandal. Le bois de sandal est une production indigène de la côte de Malabar seulement; et là, ce bois est désigné entre autres noms, par le mot sanscrit *valguka*. Dans *valgu* (*ka*), nous retrouvons évidemment le nom, dont les marchands juifs et phéniciens firent *algum* (II *Paralip.*, IX, 10, 11), et qui, en s'altérant encore davantage, devint *almug*, en hébreu. » — *La Science du langage*, 5e leçon, p. 215-216; trad.

(4) *La Science du langage*, p. 217, *note* 1.

(5) Chap. VII, 17. — Ce mot se trouve aussi dans les *Psaumes* (XLV, 9) aussi bien que dans le *Cant.* (IV, 14).

(6) On oppose que les livres des *Rois* ne remontent pas au temps de Salomon. Quand cela serait, répond encore Max Müller (*ibid.*, p. 218, *note* 1), « il faut bien pourtant que les objets eux-mêmes aient eu des noms à cette époque, et l'on n'a jamais prouvé qu'ils avaient des noms sémitiques auxquels auraient été substitués, longtemps après, des noms indiens, alors que tout commerce par mer avait cessé entre l'Inde et la Palestine. »

si longtemps la porte de la Palestine aux deux mots *Pardès* et *Pitgam*?

Cette manie calculée de refuser place à ces deux mots dans le lexique salomonien est d'autant plus visiblement systématique et condamnable que les mots persans et arméniens n'ont pas attendu si longtemps avant d'acquérir droit de cité dans le langage biblique, puisque, d'après l'opinion de Bœttcher (1) lui-même, opinion partagée par M. Renan (2), le mot דת (dath), *lex*, (persan, *dad*), « est assez anciennement passé des langues japhétides aux Sémites pour que Moïse ait pu s'en servir (3), » puisque encore le mot אגוז (4) (êgoz), *nux*, (arménien, *engus*), a trouvé place dans le *Cantique des Cantiques* (5), à côté de plusieurs mots indiens (6), notamment le mot כרכם (karkôm), *crocus* (7), connu aussi des Arméniens (8). Il nous serait facile d'appuyer plus longtemps sur ce point, de recueillir un grand nombre d'exemples et de suffrages; mais la chose nous paraît parfaitement inutile. Toute contestation sur ce point semble, en effet, d'autant moins sérieuse que des écrivains tels que Delitzch, Ewald, Renan, etc., qui diffèrent complétement avec nous sur la date assignable à l'Ecclésiaste, ne sont nullement empêchés par l'un de ces mêmes mots en litige, le mot *Pardès*, de rapporter le *Cantique des Cantiques* au même temps que celui auquel nous plaçons le Koheleth.

2° *Les mots araméens.* — De prime abord, la difficulté paraît plus sérieuse en ce qui concerne les aramaïsmes à cause du nombre des expressions et des formes objectées. Au fond, elle n'est que plus spécieuse.

Quatre questions sont à résoudre : A l'époque de Salomon, l'araméen avait-il pu suffisamment faire invasion dans l'hébreu pour rendre explicable le style de l'Ecclésiaste? Le fait admis, peut-on croire que Salomon eût voulu écrire dans ce style imparfait et mélangé? Quel est, du reste, au juste, la quantité d'aramaïsmes nouveaux et démontrés qu'il faut reconnaître dans l'Ecclésiaste? Sont-ils aussi nombreux qu'on veut bien le dire? A-t-on, pour se prononcer en cette matière, un *criterium* sûr, et connaît-on assez bien l'état de la langue à cette époque, pour avoir, en dehors de tout parti pris, quelque droit de déclarer impossible la composition salomonienne du Koheleth?

---

(1) *Rudimenta Mythol. Semit.*, p. 12. — Cf, id., *Suppl. Lexici Aram.*, p. 38.

(2) *Journ. asiat.*, février 1859, p. 276.

(3) *Deut.*, XXXII, 2. — Ce n'est pas le seul mot étranger aux langues sémitiques que nous trouvons dans le *Pentateuque*. La *Genèse* (II, 12) nous offre le mot בדלח, *bdellium*, production du Golfe Persique et de l'Inde, que Lassen et Max Müller (*Leçons sur la science du langage*, p. 218, *note*) regardent comme ayant passé du sanscrit en hébreu. Le mot אהלים, *aloès*, arbre odoriférant de l'Inde, se rencontre dans les *Nombres*, XXIV, 6, etc.

Le mot פילגש, quelquefois פלגש, *pellex*, *concubina*, qui se trouve plusieurs fois dans la *Genèse* (XXII, 24 ; XXV, 6 ; XXXV, 22 ; XXXVI, 12), malgré son étymologie douteuse, doit être mis dans cette catégorie. Le docteur Pusey (*Daniel the Propheth :* nine Lectures, p. 27) propose d'y voir une trace des marchés de femmes esclaves pour lesquels la Phénicie avait une si infâme réputation, 900 ans avant Nabuchodonosor, et déclare qu'aucune étymologie de ce mot ne se trouve dans le sémitique. Il remarque son identité avec πάλλαξ, *jeune fille*. Gesenius incline pour une étymologie d'origine persane. — Cf. *Thes.*, ad h. verb.

(4) Cf. Lassen, *Zeitschr.*, p. 111. — Anonym., *zur Urgesch. d. Armenier*. Berlin, 1854, p. 30. — Bœhl, *op. cit.*, p. 16 et 42.

(5) Chap. VI, 11.

(6) On peut citer encore le mot : נרד, *nard* (chap. I, 11 ; IV, 13).

(7) Cf. Hitzig, *Cantic.*, p. 49. Delitsch, *Cantic.*, p. 22.

(8) Cf. Gesenius, *Thes.*, ad h. v.

Pour apprécier sainement le degré auquel a pu, à un moment donné, parvenir le mélange des deux idiomes, il faut se souvenir d'abord que l'araméen eut dès l'origine sa part d'action dans la formation de la langue hébraïque, et que cette action fut constante jusqu'au jour où l'hébreu se vit totalement supplanté. L'hébreu, en effet, comme on le sait, naquit du mélange de la langue parlée par Abraham avec celle des Chananéens au milieu desquels, sur l'ordre de Dieu, il vint s'établir. Abraham au milieu des siens avait parlé l'Araméen (1). C'est un point assez nettement reconnu par les critiques. « Il est naturel de supposer, dit M. Renan, que le dialecte particulier des Abrahamides, lorsqu'ils passèrent l'Euphrate, se rapprochait davantage de l'araméen (2). » Les Chananéens quoique Chamites (3), parlaient une langue qui n'était pas absolument différente de celle du sémite Abraham. « C'est un fait généralement admis que les Chananéens, au moment de l'entrée des Beni-Israël dans leur pays, parlaient une langue fort analogue à l'hébreu (4). » Aussi ne voit-on pas Abraham et sa famille éprouver la moindre difficulté pour se mettre en relation avec les habitants de Chanaan; et le mélange ne fut pas chose difficile. Il est probable que le Chananéen y domina (5); mais l'on ne saurait admettre que l'araméen parlé par Abraham n'y eût pas cependant

---

(1) Nous voyons Laban, lorsqu'il fait alliance avec Jacob, nommer en araméen (שהדותא יגר) le monument commémoratif de l'alliance que Jacob désigne en hébreu (גלעד) et l'Ecriture ajoute que chacun parla suivant la propriété de sa langue « uterque juxta proprietatem linguæ suæ » (Genèse XXI, 47). On remarque encore que les noms des patriarches, comme l'a dit Wichelhaus, ont une forte couleur araméenne. Il faut ajouter que le pays est araméen : c'est une région située entre le Tigre et l'Euphrate, qui plus tard s'appela *Aram Naharim* (אינהריבי) l'Aram des deux fleuves.

(2) *Hist. génér. des lang. sémit.* p. 112.

(3) M. Renan fait à ce sujet des difficultés que nous ne pouvons trouver sérieuses. La *Genèse* affirme (ch. x) que les Chananéens descendaient de Cham. Tout, hormis la langue, vient appuyer cette donnée ethnographique. Leur religion, leurs habitudes, leurs mœurs diffèrent à tel point des races sémitiques que, « peut-être, s'il fallait désigner parmi les peuples antiques celui dont la physionomie contraste le plus avec celle des Sémites, seraient-ce les Phéniciens (Chananéens) qu'on serait tenté de nommer » (Ren., *op. cit.*, p. 183-184). Or, malgré toutes ces raisons, parce que la langue est à peu près la même, M. Renan conclut, contre la *Genèse*, que les Phéniciens sont issus de Sem, avouant que l'état actuel de la science ne permet pas d'expliquer le contraste qui existe entre la langue et les mœurs (*ibid.*). « C'est *peut-être* par parti pris, ajoute-t-il, de faire de Chanaan une race maudite, que les Hébreux ont retiré les Phéniciens de la race élue de Sem, pour les rejeter dans la famille infidèle de Cham » (*ibid.*, 187).

Cette critique n'est vraiment pas solide. La religion et les mœurs, jointes au texte du *Pentateuque*, ont une tout autre force pour résoudre la question que la différence de langue, et c'est « peut-être » par parti pris de contredire la *Genèse*, que M. Renan émet une opinion de cette nature. — Il sait et dit très-bien, en effet, que la dénomination de *langues sémitiques* n'est pas exacte, puisque, de son aveu (p. 2), elles ont été parlées par des familles de souches différentes (V. p. 184, une réflexion semblable sur les Babyloniens et les Assyriens).

(4) M. Renan, *op. cit.* p. 111. — Gesenius, *Gesch. der hebr. Sprach.*, § 7. — Bochart, *Chanaan*, t. II, c. I. — Munk : « Il ne peut y avoir aucun doute sur la parfaite analogie, je dirai presque l'identité de la langue phénicienne et de la langue hébraïque » (*Palestine*, p. 86). — M. Renan (*ibid.*) donne d'autres indices très-démonstratifs. — Quelques-uns ont affirmé le contraire, mais à tort. Voy. Herder, *Poésie des Hebr.* dial. x.

(5) Abraham, en effet, deux fois averti par Dieu que ce pays appartiendrait à sa postérité, avait là une puissante raison d'incliner vers cette langue et de l'adopter, au lieu d'essayer d'imposer le caractère de la sienne. De plus, il était étranger; enfin, comparativement au peuple au milieu duquel il s'introduisait, sa suite était peu nombreuse. Il est donc permis de croire que, dans cette union, le chananéen domina l'araméen.

une large part (1); et cette part ne pouvait que s'accroître dans les rapports entretenus par les Abrahamides avec les membres de la famille restés de l'autre côté de l'Euphrate (2). Les rapports ne furent jamais complétement interrompus (3). David lui-même ne fut pas sans relations avec la Syrie (4).

Mais c'est surtout à l'époque de Salomon que ces relations devinrent fréquentes et de nature à donner action à l'araméen sur l'hébreu. On sait son alliance commerciale et maritime avec Hiram, roi de Tyr. Or, avec qui et dans quelles conditions se faisait le commerce? Outre le commerce maritime, il y en avait un autre par caravanes, avec Babylone et Ninive. Le commerce de Babylone se faisait par l'Euphrate jusqu'à Thapsac, ville syrienne, sur la frontière de la Mésopotamie, et dans cette ville se rendaient les marchands de Syrie, de Phénicie et de Palestine (5). Ils se dirigeaient ensuite sur Palmyre, que Salomon avait construite comme entrepôt général; puis, pour regagner la Phénicie et la Palestine, ils venaient rejoindre à Emèse et à Damas les caravanes d'Assyrie, et particulièrement de Ninive (6). Or, tous ces entrepôts immenses et si fréquentés, Thapsac, Palmyre, Emèse, Damas, sont tous des villes syriennes, où l'araméen était le langage parlé. Les Hébreux, comme les Phéniciens, s'y trouvaient donc en rapport continuel avec cette langue, et lui empruntaient naturellement beaucoup. Etranger qu'ils étaient dans ces villes, obligés d'y séjourner, puisque c'était le chemin forcé de leur commerce, les sacrifices d'idiomes devaient nécessairement être faits par eux plutôt que par les Syriens. Il est donc certain que les relations avec la Syrie furent une cause très-active pour l'introduction de l'araméen en Palestine (7). Elles en furent même la cause principale (8). Il ne faut donc pas croire, comme on l'a dit trop souvent et trop absolument, que c'est sur le sol de l'exil qu'Israël changea sa langue avec l'araméen (9). Il y a là une exagération évidente, et M. Glaire (10)

---

(1) Bœhl, De Aramaismis libri Kohel. p. 10.

(2) C'est à Harran qu'Abraham envoie quérir une épouse pour Jacob. C'est là encore que Jacob se refugie près de Laban pendant quatorze ans; il en ramène Lia, Rachel et un nombreux domestique (*Genèse*, XXIV, 3, 4; XXVIII, XXIX; XXXI, 17, 18).

(3) Bœhl. *op. cit.* p. 10.

(4) II *Rois*, VIII, 6, 9 et *ibid.*, XIII, 37, 38.

(5) « Thapsac était, dans l'antiquité, le passage sur l'Euphrate où se trouvaient réunies les principales voies de commerce de l'Asie antérieure. Là, se croisaient les routes assyriennes, médiques, babyloniennes. » Movers, *das Phœnisch. Alterth.*, III, 1, p. 245.

(6) « En Asie se trouvaient les routes royales (*Nombr.* XX, 17; XXI, 22) attribuées à Sémiramis et à Memnon. Des routes semblables conduisaient aussi à travers le désert. » Movers, *loc. cit.*, p. 132, 133.

(7) Agissante au point de finir par le supplanter totalement.

(8) L'araméen, à diverses dates, a eu la même action sur d'autres contrées. Babylone et Ninive parlent araméen plus de mille ans avant notre ère. Le phénicien lui cède la place, dans la métropole d'abord, et plus tard le punique de Carthage ne lui résiste pas non plus. En Egypte même, nous en trouvons de larges traces. Tous ces faits nous semblent prouver bien nettement que c'est par les relations de commerce, surtout avec la Syrie, que l'envahissement a eu lieu.

(9) « Lorsqu'ils furent exilés de leur terre et amenés à Babylone, *ils oublièrent complètement leur langue*, comme il est écrit dans le livre de *Jérémie*. » Elias, *Methurg.*, préface. — Walton (*Prolegom.*, III, *de Ling. hebr. antiq.*, p. 19), cite encore Kimchi, præfat. liber, *Michol.*; Ephod., *Gramm.*, c. 7, « et d'autres. » Mais il ajoute : « Interim tamen manebat in quorumdam animis (sacerdotum, scilicet et judicum) cognitio legis et linguæ, ut in libro *Cosri*, p. 3, fol. 15 : Conservata fuit (lingua) in corde sacerdotum et judicum, ut docerent judicia justitiæ. »

(10) *Introduction historique et critique aux liv. de l'Anc. et du Nouv. Test.*, t. I, p. 155. — Voir aussi M. Renan *Hist. gén.* des *lang. sémit.*, p. 144-145.

rectifie à bon droit cette erreur, en rappelant que la Captivité n'ayant guère duré que cinquante-trois années, ce n'est pas dans un espace de temps si court qu'un peuple tout entier perd sa langue. Les langues se métamorphosent lentement d'ordinaire; elles s'usent graduellement par le contact, et se mélangent, pour ainsi dire, goutte à goutte, comme des liquides qui se pénètrent par une infiltration imperceptible. C'est ainsi que la chose se passa pour l'hébreu; et l'étude des monuments, en ratifiant cette théorie, démontre positivement que le mélange commença de bonne heure et qu'au temps de Salomon il était assez avancé. Déjà, en effet, le *Pentateuque* porte des traces de cette infiltration araméenne (1) et l'on doit tenir pour certain que l'idiome envahisseur pénètre toujours, et quelquefois large-

---

(1) Entre autres :

Genèse, chap. XVI, 27 — מולל. — Cf. Bœhl. *op. cit.*, p. 26 — Hirzel, *de Chald. orig.*, p. 5.

Chap. XXVII, 17. — דתין. Nom de ville, duel araméen de דת (les deux puits). V. Ges., ad verb.

Chap. XXVII, 29 — הוה pour היה. — Cf. Ewald, § 192. Le prétérit araméen est הוה, au lieu de היה. On le retrouve en *Daniel*, IV, 7, 20, 26, etc. — *Esdras*, V, 13, etc.

Chap. XXX, 38 — ויהמנה pour ותהמנה. — Cf. Ewald, § 191 : « Ebenso sollte im fem. pl. entstehen ינדה, welches sich auch noch selten findet. » — *Gen.*, XXX, 38 — I *Sam.*, VI, 12 — *Dan.*, VIII, 22.

Chap. XXXI, 7, 41 — מנים employé pour פעמים. — Cf. V. Bœhlen, *Comm. in Genes.*, p. XLVI. — Bœhl, *op. cit.*, p. 26.

Chap. XXXI, 47 — יגר שהדותא. C'est le nom donné par l'araméen Laban au monument de l'alliance, au lieu du mot hébreu גלגד que lui donne Jacob. — Cf. Delitzsch, *Comm. in Genes.*

Chap. XXXIII, 11 — הבאת au lieu de הובאה. — Bœhl, *l. c.* — Cf. etiam Gesen., § 74, 3, not, 1.

Chap. XL, 8, 16, 22 — פתר. « Vocabulum cum re ipsa (id est interpretatione somnii) ab Aramæis mutuati sunt Hebræi. » — Bœhl, *l. c.* — Cf. Bœhlen, *Comm. in Genes.*

Chap. XLI, 51 — נשני, paël. — Cf. Bœhl, *ibid.*; Knobel, ad hunc locum.

Chap. XLII, 6 — שליט. « Est idem, dit Bœhl, ac Salatis, nomen primi Hyxorum regis. »

Chap. XLVII, 23 — הא. « Jam הן adhibita, הא (aram.) vulgari modo, cum populo agens usurpat. » Bœhl, *ibid.*

הא hebr. et chald., dit Gesenius, *Thes.*, ad h. verb.

Les noms araméens sont fidèlement rapportés aussi dans leur langue; ainsi *Gen.* XXV, 20, XXXI, 18; XXXIII, 18; XXXV, 9; XLVI, 15; — פדן. ארם פדן est pour שדה (*Osée*, XII, 13, écrit ארם שדה). Vide Bœhl, *ibid.* — *Gesen.*, *Thes*, ad verb.

Exode, chap. XVI, 15 — מן. — Cf. Ewald, *l. c.*, 182. — M. Renan *Hist. des Lang. sémit.*, p. 126.

Les mots ותאמרן (II, 19), הן (VIII, 22), קפא (XV, 8), ישפומו (XVIII, 27), חרות (XXXII, 16), cités par certains auteurs, semblent plus contestables. — Cf. Bœhl, *l. c.*

Lévitique, chap. X, 6; XIII, 45; XXII, 10 — פרם, se trouve souvent dans le Talmud. — Bœhl croit cependant qu'il en est de ce mot comme de דגה, תעע, חרת, מהה, לעט, אות, פלץ, « quæ licet ab Arabibus imprimis et Aramæa interdum lucem accipiant, tamen minime ab Hebræis sunt abjudicandæ. »

Chap. XXV, 21; XXVI, 34 — עשת, forme araméenne, 3e personne féminine, employée dans le discours au peuple.

Nombres, chap. XVII, 13 — תמנו pour תמונו.

Chap. XXIX, 3, 15 — שתם (?), employé deux fois seulement à la place de פתר.

Chap. XXX, 3 — יחל, dont la couleur aramaïque est surtout due à la vocalisation. — Cf. Gesen., *Lehrgebæude*, § 103 — Bœhl, *op. cit.* p. 29.

Deutéronome, chap. XXXII, 36 — אזלת — Cf. Bœhl, *ibid.*

Chap. XXXIII, 21 — ויתא — Cf. Winer, *Gramm.*, p. 68 — Bœhl, *ibid.*

Nous sommes loin d'avoir cité tous ceux que plusieurs de nos adversaires même nous proposent. Mais les aramaïsmes qu'ils trouvent dans le *Pentateuque* sont souvent aussi douteux que ceux qu'ils croient rencontrer dans l'Ecclésiaste.

ment dans le langage parlé et populaire avant d'imprimer sa trace dans le langage écrit. Aussi est-il à remarquer que les aramaïsmes les plus caractérisés du *Pentateuque* se rencontrent surtout dans des conversations familières (1) ou dans les discours au peuple (2). Il en est de même pour les livres de *Josué* et des *Juges:* on les y rencontre dans la bouche de personnages sortis de la classe populaire, comme Caleb (3) et Débora (4). Le chant de cette prophétesse, dont l'authenticité a enlevé les suffrages des critiques les plus difficiles (5), en renferme à lui seul un nombre très-considérable pour son peu d'étendue.

Pour la raison que nous venons de dire, on doit les trouver moins fréquents à l'époque et sous la plume de David. Mais en vain objecterait-on la pureté ordinaire des hymnes de ce temps; l'habitude de l'aramaïsme ne s'y perdait pas, il s'en faut; en lisant le psaume *Exsurgat Deus* (6), on en recueille d'abondantes preuves. Ce psaume, qui fait allusion à des événements du règne de David (7), est sous ce rapport d'un style extraordinairement remarquable (8). Malgré le petit nombre d'écrits dont nous pouvons disposer pour retracer l'histoire de la littérature hébraïque, de Moïse à Salomon, il nous en reste assez, on le voit, pour constater, sinon la mesure, au moins la constance et même le progrès de l'infiltration araméenne. Aussi, est-ce sans témérité que M. Renan a pu dire : « On doit supposer que les tribus du Nord, voisines de la Syrie, parlaient, dès le temps du royaume d'Israël, un dialecte plus rapproché de l'araméen. » Si donc les Psalmistes de l'époque davidique, et même Débora, sous les Juges, avaient à leur disposition une langue suffisamment aramaïsée pour écrire des hymnes qui le cèdent à peine sous ce rapport au Koheleth, on ne peut trouver précoce le style de l'Ecclésiaste sous la plume de Salomon. La chose surtout devient évidente, lorsque l'on se place en face du *Cantique des Cantiques*. Ce livre que, avec la Tradition, nous attribuons à Salomon lui-même, est regardé par Herder, Ewald, de Wette, Hirzel, Hitzig et Renan, comme composé dans les années qui suivent presque immédiatement sa mort. Or, ni eux ni personne ne conteste que ce livre est plein d'aramaïsmes. Il y a plus. M. Renan (9), qui d'abord avait défendu nettement la composition salomonienne de l'Ecclésiaste, sans accorder d'importance aux aramaïsmes, montre, par de très-bonnes raisons, que leur présence dans le *Cantique des Cantiques* est très-explicable à cette époque (10). C'est donc un fait prouvé; l'instrument tel que le présente le Koheleth, ne

---

(1) Isaac à Jacob : היה (*Gen.*, XXVII, 29) — Jacob à Esaü : הבאת (*ibid.*, XXXIII, 11)

(2) Joseph au peuple : הא (*Gen.*, XLVII, 23) — Moïse au peuple : תשי (*Deut.*, XXXII, 18); אדלת (*ibid.*, 36 ; ייתא (XXXIII, 21).

(3) *Josué*, chap. XIV, 8 : הביסיו pour הביסו.

(4) *Juges*, chap. V, 10 : בידין; vers. 11 : יתנו; vers. 13 : ירד (*bis*); vers. 14 : נעמימין.

(5) Voir M. Renan, *Hist. des Lang. sémit.*, p. 124.

(6) Voir *id.*, *ibid.*, p. 123.

(7) Les explications de Reuss, d'Olshausen, d'Hitzig, de Bœttcher, etc., qui veulent le placer à différentes époques plus récentes, ne feront jamais concorder les faits auxquels ils le rapportent avec le psaume.

(8) « Le langage est si hardi et si particulier que l'on ne rencontre pas moins de treize mots qui ne se présentent plus ensuite. » (Delitzsch, *Bibl. comment.*, tom. I, *die Psalmen*, p. 418.)

(9) *Hist. des Lang. sémit.* p. 133.

(10) *Etud. sur le Cont. des Cont.* p. 90 et suiv.

uisait assurément pas défaut à Salomon, et si l'on veut lui en dénier l'u-
age, on ne peut invoquer que des raisons à lui personnelles ou prises dans
a nature de l'écrit. Mais lorsque l'on étudie ces deux points de vue on
rrive à une conclusion diamétralement opposée.

Nous avons parlé des relations de Salomon avec Ninive et Babylone.
l n'est pas désormais contestable que Ninive, Babylone et la Chaldée
ient cultivé très-anciennement et avec succès plusieurs branches de la
cience (1) : leurs constructions monumentales, leurs connaissances
nathématiques, astronomiques, industrielles, sont des faits désormais
vérés (2). Or, étant connus les goûts de Salomon pour l'étude et la
cience, il est supposable qu'il se mit en relation avec ces pays. N'est-
e pas même ce que nous laisse voir l'Ecriture, quand elle nous dit qu'il
urpassa en sagesse et en science tous les fils de l'Orient (3)? Il y ren-
contra une langue assurément sémitique, au moins pour Babylone et
Ninive, de l'aveu des exégètes les plus considérables (4). Les Chaldéens
eux-mêmes, quelle qu'ait été leur origine (5), adoptèrent certainement la

---

(1) Rosenmüller est bien loin de la vérité quand il écrit « Chaldæorum sapientiam plura post Salomonem sæcula inclaruisse. » (*Koheleth. Proœmium*, p. 21.)

(2) Bœckh, *Metrologische Untersuchungen*. — Bertheau, *zur Gesch. der Israeliten*, p. 99 et suiv. — M. Renan, *Hist. gén. des Lang. sémit.*, p. 59-60.

(3) Il ne peut être douteux que par *fils de l'Orient*, il faille ici comprendre tous les peuples avec lesquels il était en relation, particulièrement les Assyriens, les Babyloniens, les Chaldéens. Keil ne veut y voir que les Arabes, Leclerc que les Chaldéens, d'autres que les Egyptiens. C'est là restreindre sans preuve et sans motif une expression générale employée à dessein. Quand il est dit (*Genèse*, XXIX, 1) que Jacob alla dans la terre des enfants de l'Orient (ארצה בני־קדם), il s'agit de la Syrie, y compris la Mésopotamie. Pareille chose est dite (*Nombres*, XXIII, 7) dans le *Maschal* de Balaam, lequel est mandé d'Aram (Mésopotamie), des montagnes de l'Orient (מהררי־קדם) par Balac, roi de Moab. Lorsque Isaïe (chap. II, 6) oppose l'Orient à l'Occident, il s'agit des Araméens « On doit penser spécialement aux peuples d'Aram et, dans un sens plus large, aux terres habitées par des peuples de races araméennes, la Syrie, la Mésopotamie, la Chaldée, » etc., dit Gesenius commentant ce passage (*Thes.*, ad verb. קדם). — Il est évident, d'ailleurs, que, quand il s'agit de comparer, pour les sciences naturelles surtout, Salomon aux savants de l'Orient, les Chaldéens et les Assyriens ne peuvent être oubliés. Il suffit de lire le *psaume* LXXII pour se convaincre qu'ils ne le sont pas.

(4) Les travaux de M. Oppert sur les inscriptions babyloniennes et de M. Fresnel sur les langues de l'Arabie méridionale ont puissamment contribué à mettre cette idée en lumière. MM. Lassen et Burnouf ont appuyé aussi cette opinion « généralement admise, » dit M. Renan, qui ne la partage pas. Mais il est bien obligé de reconnaître que le fond de la population était sémite et que « les localités d'Assyrie et de Babylonie portent des noms sémitiques dès la plus haute antiquité : רחבית עיר (*Gen.*, x, 11) זאב — *Zab* ou *Lycus*, — λύκος נהר מרכן, *flumen regium*. — Les noms du grand dieu babylonien, *Bel* — de la déesse de la fortune, *Gad* — des dieux assyriens, אדרמלו, ענמלו, נסרו, » — *Op. cit.*, p. 70-74. Les raisons données par M. Renan pour combattre ces savants sont loin d'être concluantes, et l'on doit noter que son opposition n'a lieu qu'à propos des inscriptions cunéiformes, et non de la langue parlée.

(5) M. Renan (*loc. cit.*, p. 66) en fait des montagnards belliqueux de l'Arménie, du Pont et du pays des Chalybes — Michaëlis, Schlœzer, Friedrich, Heeren, Lassen, Carl Ritter les identifient avec les Kurdes de la Gordyène — Bœhl distingue les Kurdes des Chaldéens, et ne place que les premiers au delà du Tigre (*loc. cit.*, p. 7) — Spiegel (*Munchener Gelehrte Anzeigen*, 24 et 26 septembre 1856) a soutenu par d'excellentes raisons leur origine sémitique et vivement contesté les étymologies aryennes des noms des rois de la Pentapole (*Gen.*, XIV 9) proposées par Kunik. Dunker, s'appuyant sur Strabon, partage également ce sentiment ; mais ceux-là mêmes qui ne les reconnaissent pas comme Sémites, déclarent qu'ils adoptèrent, comme nous l'avons dit, la langue de Babylone et de Ninive (V. M. F. Lenorm., *op. cit.*, t. II, p. 16). Leur nom devint synonyme de Babyloniens et quelque fois même d'Assyriens (V. *Jérémie*, XXI, 4;

langue de Babylone et de Ninive, et l'on ne conteste point que, plus de dix siècles avant notre ère, l'araméen était d'un usage vulgaire dans la Babylonie et dans la Chaldée (1), qui avait à peu près pour habitude de rédiger ses écrits en double langue, savante et vulgaire (2). Or les goûts et le caractère de Salomon n'étaient pas de nature à le mettre en garde contre l'usage de mots de provenance étrangère. S'il s'agissait de David ou de Samuel, à la bonne heure! Mais Salomon contraste avec eux de la façon la plus éclatante; son règne est le règne du mélange des idées, des cultes, des langages; il a l'esprit essentiellement profane et cosmopolite.

Il y était appelé non-seulement par ses goûts et ses habitudes, mais encore par son sujet. La langue hébraïque, nous l'avons dit, se prête mal à l'argumentation. L'araméen, moins pur, moins élégant, moins concis, il est vrai, mais plus souple, plus lâche, plus clair et en même temps plus simple et plus compréhensible, plus riche en particules de relation, plus varié dans les formes substantives propres à exprimer l'abstraction, offrait des ressources comparativement considérables pour le langage public, la philosophie et la science (3), et Salomon ne pouvait l'ignorer. D'autre part son écrit ayant un côté politique, les circonstances demandaient impérieusement qu'il fût populaire. Pour être compris, pour être senti vivement, Salomon devait nécessairement oublier un instant la langue littéraire et savante pour se rapprocher du langage parlé par le peuple. Et, si nous regardons bien quelle est avant tout la partie à laquelle il s'adresse, si nous nous souvenons que c'est surtout au nord du royaume que l'agitation a été plus profonde et qu'elle est naturellement plus durable, nous comprendrons aisément que, pour s'adresser à une contrée où déjà « on parlait un patois à demi-araméen (4), » il introduise dans son discours quelques aramaïsmes.

Dira-t-on que Salomon ne pouvait, sans abaisser sa dignité royale, parler, pour flatter son peuple, un langage corrompu? La réflexion pourrait avoir du vrai si l'on ne pouvait se rapprocher du style populaire par l'emploi de quelques expressions araméennes, sans tomber dans le bas et le fautif. Mais il y a deux manières d'employer les expressions et les formes étrangères. « En réfléchissant sur les aramaïsmes qui se ren-

---

XXII, 25; XXV, 12 — *Isaïe*, XLI, 1-5; LXVIII, 14-20 — *Ezéch.*, XXIII, 23). M. Renan le reconnaît sans peine (p. 65).

(1) V. M. Lenorm., *l. c.*, p. 12. — Cette langue représente partout la conquête assyrienne. Les hauts fonctionnaires de la cour d'Assyrie, envoyés par Sennachérib parlementer avec Ezéchias, parlent l'araméen (II *Rois*, XVIII, 26 — *Isaïe*, XXXVI, 11). « Lorsque la domination persane eut remplacé celle des Assyriens, l'araméen garda toute son importance. Il resta dans les provinces occidentales de l'empire achéménide la langue des édits et de la correspondance officielle, laquelle, pour les besoins de la chancellerie persane, devait être accompagnée d'une traduction — *Esdr.*, VI, 7; VII 12. » (M. Renan, *loc. cit.*, p. 245-246). Une si puissante résistance et vitalité prouvent une prise de possession ancienne.

(2) V. les fragments provenant des fouilles de M. Layard, conservés au *Musée britannique*. — M. Lassen croit que dans les inscriptions trilingues, l'araméen doit être l'un des textes, et qu'il est usité même dans les inscriptions cunéiformes.

(3) L'araméen, dit très-bien Bœhl, « est planior et accuratior in particularum conjunctionumque usu, aptior ad sensum stricte judicandum, foro potius vitæ publicæ, philosophicis argumentis favens, quam nativum, minime arctum, castum hebraismi dicendi genus. » (*Op. cit.*, p. 22.)

(4) M. Renan, *op. cit.*, p. 145.

ntrent fort souvent dans les livres antérieurs à l'Exil, je me suis vu nené, dit Bœhl (1), à y reconnaître un double caractère. Il s'y révèle, en fet, sous deux modes différents : l'un populaire et plébéien, notamment ıns les discours familiers; l'autre, noble et royal. Le premier trahit la mplicité, la rudesse, le manque de culture ou la familiarité du vulgaire; ıutre est le propre d'une éducation plus soignée, plus savante, et cette yale manière de s'exprimer n'a rien qui ne soit agréable et exempt de ute grossièreté (2). » Voilà, nous en convenons, le genre d'aramaïsmes ı'on a le droit d'exiger de Salomon; aussi n'en trouvera-t-on point autres dans le Koheleth. Si l'on accepte un instant comme bons les oins douteux de ceux que l'on cite, on observe aussitôt qu'il est facile apercevoir leur raison d'être. Les uns sont appelés par les nécessités ıilosophiques de sa thèse; ainsi les terminaisons abstraites, les partiıles conjonctives exprimant les relations logiques; d'autres par raison ɜ clarté, pour rendre une pensée plus saisissante (3). D'autres enfin sont ıtroduits comme expressions qu'on pourrait presque appeler techiques (4). On trouvera bien encore, peut-être, certain mot dont l'orthoraphe semble plus araméenne qu'hébraïque (5); mais jamais on ne ɜmarquera dans le style du Koheleth cette familiarité vulgaire qui conıste à fausser les habitudes grammaticales de la langue dans ce qui peut 'appeler les formes reçues; par exemple, la conjugaison des verbes et ɜs divers états du nom. Il y a sous ce rapport, entre les aramaïsmes de alomon et ceux de Débora, une différence qui appuie singulièrement les éflexions que nous venons de faire. Le cantique de la prophétesse est, ɔmme style, infiniment au-dessus de l'écrit philosophique du Koheleth, t malgré cela, on surprend facilement dans le premier l'origine plééienne de son auteur, ce que l'on ne trouvera point dans le second. Les ramaïsmes de Débora consistent dans des formes viciées soit du verbe, oit du nom, plutôt que dans l'emploi de mots expressifs et caractérisiques (6). Or, s'il est vrai que ce que l'on veut appeler les aramaïsmes e l'Ecclésiaste révèle tout à la fois un homme savant et habile, un esprit istingué et littéraire, capable d'être familier sans jamais être vulgaire, t de se maintenir toujours dans une sphère supérieure, lors même qu'il onsent à descendre, tous ces traits conviennent excellemment à Salomon t établissent, loin de la rompre, une remarquable harmonie entre l'ouıage et l'écrivain. Ces conclusions prennent un caractère à peu près omplet de certitude, lorsqu'on examine la valeur de cette longue liste l'aramaïsmes présentée par les adversaires de la composition salomoıienne. On constate d'abord l'absence d'entente parmi eux. Ce qui est ıramaïsme pour l'un est de fort bon hébreu pour l'autre, et celui-ci traite

---

(1) *De Aramaïsm.*, p. 22.

(2) Ce double caractère est signalé aussi par M. Le Hir : *Etudes bibl., Livre de Job*, préf.,). 242.

(3) Ch. III, v. 1. Il ajoute au mot עה le synonyme זמן pour fixer l'attention.

(4) Quand il s'agit de l'explication des choses difficiles il emploie le mot Chaldien פשר. Les Chaldéens étant célèbres sous ce rapport.

(5) תקן pour תכן.

(6) Elle dira par exemple ירד (*ierad*) pour ירד (*iárad*); elle écrira מדין avec un ב formatif du pluriel : elle écrira encore עמימים pour עמים.

d'archaïsme ce qu'un autre appelle néo-hébraïsme. Lorsqu'on l'étudie de près on est aussitôt amené à la réduire considérablement. Comment en effet reporter ces soi-disant aramaïsmes après la captivité, lorsque, parmi les verbes, adjectifs et noms qui, pour leur sens, leur radical ou leur orthographe sont objectés, les uns en effet se rencontrent dans des livres plus anciens de la Bible (1), comme la *Genèse*, le *Deutéronome* les *Psaumes*, etc., et les autres dans des écrits antérieurs au temps de l'Exil (2)? La même

---

(1) נהג, de נהג, *agere, egit* — *Eccl.*, II, 3. — Gesenius, après avoir noté ce mot comme aramaïsme, s'est corrigé lui-même. « Dans ma première édition, dit-il, j'interprétais ce passage en donnant à נהג un sens chaldéen, et je traduisais : Et cor meum *assuefactum est* sapientiæ; or, ce sens s'adapte mal au contexte. » Mieux renseigné, Gesenius traduit : « Et cor meum *agebat* cum sapientia. » נהג dans le sens de *agere*, soit transitivement, soit intransitivement pris, est parfaitement hébreu et d'un hébreu ancien. Voir *Genèse*, ch. XXXI, 18; *Exode*, ch. XIII, 1; *Samuel*, ch. XXIII, 5, etc., etc. Cf. aussi *Isaïe*, ch. XI, 6; *Psaume* LXXX, 2, etc. C'est aussi la pensée définitive d'Hitzig (ad hunc loc.).

הוה pour היה — *Eccl.*, *II*, 22 — יהוא pour יהו — *Eccl.*, *XI*, 3.

הוה est le participe du verbe être, dont la forme, dit-on, devrait être היה. Mais d'abord היה ne se trouve absolument nulle part comme participe. Dans l'*Exode*, ch. XI, 3, on trouve הריה (*hóráh*); et cette forme est si rare, si « solitaire, » comme dit Bœhl, que Knobel a mieux aimé lire הויה (*howiáh*), faisant dériver cette forme de הוה, et non de היה. Aussi remarque-t-il, à ce propos, « que les Hébreux ne semblent pas avoir formé un participe de היה, mais de הוה seulement. » Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, il est une chose incontestable, c'est que la forme הוה, aujourd'hui presque uniquement maintenue dans l'araméen, est la plus ancienne de toutes, même en hébreu (Gesenius, *Thes.*, ad h. v.). Aussi retrouvons-nous fréquemment dans la *Genèse*, et l'*Exode* ce verbe avec son *vav*, au lieu d'un *iod*, v. g. הוה à l'impératif — V. *Genèse*, ch. XIII, 2; XXIV, 60; XXVII, 29; *Exode*, ch. XVIII, 19; XXIV, 12; XXXIV, 2.

Quant au mot יהוא on ne peut en conclure qu'une chose, dit Hitzig c'est que חוה, qui signifie quelquefois *tomber, se précipiter* (Cf. Gesen., *Thes.*, ad h. v.), s'écrivait avec un א, lorsqu'il était employé dans ce sens — Cf. aussi Schultens, ad *Prov.*, ch. X. 3, p. 86; Michaëlis, *Supplem.*, p. 512; Bœhl, de *Aram.*, p. 38.

תתמה, au *kal*, תמה, *obstupuit* — *Eccl.*, V, 7; chald. תמה. — Voir *Genèse*, ch. XLIII, 33, dans les *Psaumes*, XLVIII, 6, dans *Job*, ch. XXVI, 11, dans *Isaïe*, ch. XIII, 8; XXIX, 9, dans *Jérémie*, ch. IV, 9.

שלט, *dominatus est, potens fuit* — *Eccl.*, II, 19; V, 18; V, 2; VIII, 9; chald. שלט; et שליט, *potens* — *Eccl.*, VII, 19; VIII, 8; X, 5. — On le trouve dans la *Genèse*, ch. XLII, 6, et sous la même forme que dans l'Ecclésiaste, שליט, ch. VII, 19; VIII, 8.

תקיף, *fortis*, de תקף — *Eccl.*, IV, 12; VI, 10. — Se rencontre deux fois dans *Job*, ch. XIV, 20; XV, 24. — Le seul prétexte qu'on puisse avoir de le ranger parmi les aramaïsmes est la rareté de son emploi par ailleurs (V. Gesen., *Thes.*, ad h. verb.). Fürst propose de lire שהתקיף (schéhitgif) (au lieu du *ketib* שהתקיף) (schéhatoggif), à l'*hiphil*, et par là même combat l'aramaïsme prétendu de ce mot, puisque, comme le dit lui-même Gesenius, l'araméen ne présente aucun vestige de l'*aphel*.

חוש, *gavisus est, genio indulsit* — *Eccl.*, II, 25; chal. חש. — Voir *Deutéronome*, ch. XXXII, 35, *Psaumes*, XXII, 20; XXXVIII, 22; XL, 14; LXX, 2; LXXI, 12, ordinairement avec le sens de *festinare*. Dans l'Ecclésiaste, le contexte demande qu'on le rende par *se réjouir*, *s'accorder des jouissances*. Mais on peut remarquer d'abord que nous le trouvons dans le livre de *Job*, ch. XXII, 2, servant à exprimer un vif mouvement *intérieur*, ce qui prouve qu'il était employé au moral; ensuite, qu'appliqué ici dans ce sens pour exprimer la violence avec laquelle on cède aux passions sensuelles, il conserve avec avantage sa signification première, מי יוכל, *qui a plus mangé* (plus joui) מי יחוש, *qui s'est précipité* (dans ces joies). Au surplus, quelle que soit l'explication qu'on lui donne, l'embarras qu'on éprouve ne permet pas de se réfugier dans l'aramaïsme, puisque comme le dit Gesenius « linguæ cognatæ nihil afferunt quod magnam lucem præbeat » et que de plus les *Targumin* et la *Mischna*, ne l'emploient que dans le sens de *dolere, pati, sentire* — Cf. Burtorf, Hartman, Winer, Gesenius.

(2) סיף, *finis*. — *ecl.* III, 2; VII, 11; XII, 13; Chald. סוף. Voir II *Paralip.*, XX, 16 et *Joel*, II, 20.

ɔuration est évidemment à faire en ce qui concerne les mots à termi-
ıisons abstraites (ן, ון, ות) (1), dont six au moins n'ont pas attendu la
ɔptivité pour faire leur entrée dans la langue, pas plus que certaine abré-
ation (ש pour אשר) sur laquelle on insiste, sans raison suffisante (2). Nous

---

נכסים, *opes, divitiæ,* pluriel très-régulièrement formé, diffèrent du Chaldéen נכסין; Voir
sué, XXII, 8 et II *Paralip.* I. 11, 12.
בן־חוריכו, *filiis nobilium.* — *Eccl.* X, 17. — Voir *Isaie* XXXIV, 12; I *Rois* XXI, 8, 11;
remie XXVII, 20; XXXIX, 6.
חפצ, *studium, res, negotium.* — *Eccl.* III, 1; V, 7; VIII, 6. — Voir *Prov.*, XXXI, 13; I *Rois,*
, 22; XVIII, 25. *Psaumes* I, 2; XVI, 3; VII, 30; *Job,* XXXI, 16; *Isaie,* XLVI, 10, etc.; *Jéremie,*
ıII, 28, etc.; *Osée,* VIII, 8, etc., avec le sens de *propensio, favor, amor, studium, benepla-*
ıum, voluntas, desiderium et dans *Job,* XXI, 21; XXII, 3; *Isaie,* XLIV, 28; LIII, 10; LVIII, 3,
avec celui de *studium, res, negotium.*
מדינה, *Jurisdictio, provincia.* — *Eccl.*, II, 8; V, 7; Chaldéen מדינא. « Il s'est dit d'abord
quelques petites « juridictions » *dans le royaume d'Israel* (I Rois, XX, 14, 15, 17, 19) ou
ıns le royaume de Salomon (Eccl. V, 7) ou encore de petits royaumes tributaires (II, 8).
nployé alors dans le sens général de « contrée » (Lament., I, 1; *Ezech.* XIX, 8; *Dan.* XI,
), il a été transféré ensuite aux provinces des empires babylonien et persan dans l'hébreu
le chaldéen de Daniel, le chaldéen d'Esdras et l'hébreu d'Esther (*Daniel,* VIII, 2, et dans le
ıald. de Dan., II, 48, 49; III, 1, 2, 3, 12, 30; *Esdras,* IV, 15; VI, 2; VII, 16; *Esther,* 89 fois);
ıis à la Judée après le retour de la captivité, comme province de Perse (*Ez.* II, 1; V, 8;
ehem. I, 3; VII, 6; XI, 3). — *Le sens est purement hébreu.* Dans l'araméen et l'arabe le plus
ıcien, le mot signifie simplement « cité » d'où le nom de *Médina* ». (D. Pusey, *Daniel the*
rophet., notes p. 588-589.)
אביונה ne fait aucune difficulté pour Gesenius. « De Capparis autem baccis, dit-il, *in*
tere hebraismo proprie et antonomastice usurpatum esse videtur, idque vere factum esse, et
ɔymox et veterum interpretum consensus mihi persuadet (V. *Thesaur.* ad h. v.). »
(1) ילדות, *adolescentia.* — *Eccl.* XI, 9, 10. — V. *Psaum.* X, 3.
זכרון, *memoria.* — *Eccl.* I, 11; II, 16. — Voir *Exod.*, XII, 14; XIII, 9; *Nomb.*, X, 10; XVII,
; XXXI, 54; *Levit.* XXIII, 24; *Job* XIII, 12, etc., etc.
בטחון, *fiducia.* — *Eccl.*, IX, 4. — V. *Isaie,* XXXVI, 4.
חסרון, *defectus, ce qui manque.* — *Eccl.*, I, 15. — Voir *Deut.* XV, 8; *Juges,* XVIII, 10;
IX, 19, 20; *Prov.*, VI, 11; XI, 24; XIV, 23; XXI, 5, etc., etc.
הוללות, *insania.* — *Eccl.* X, 13. — V. *Jérém.*, XXV, 16; XLVI, 9; L, 38; LI, 7; I *Rois,* XXI, 14.
מלכות, *imperium, regnum.* — *Eccl.* IV, 14. — V. *Nomb.*, XXIV, 7; *Pss.* XLV, 7; CIII, 19;
XLV, 11; I *Rois,* XX, 31; I *Paralip.*, XXVI, 31, etc.
On cite encore les mots רעות, רעיון et ענין à cause de la nouveauté du sens avec lequel ils
ıpparaissent dans l'Ecclésiaste. Or pour les deux premiers plusieurs qui les font dériver de
רעה, *pavit.* traduisent par *pastio,* d'autres qui les font venir de רעע, *fregit, noxius, malus*
fuit les rendent par *afflictio.* Dans l'un comme dans l'autre cas, le rapport avec l'étymologie
est parfait. Si on prend, avec Gesenius, ces mots dans le sens de *studium,* avec Hengsten-
berg, dans celui de *streiben, effort,* il se rattache aussi facilement à sa racine. Hupfel, en
effet, traduit רעה avec un accusatif par *prendre, rechercher plaisir à quelque chose,* et Gesenius
rend les paroles du *psaume* XXXVII, 3, רעה אמונה, par *sectari veritatem,* (ad v. רעה, nº 3),
ainsi que les paroles d'Osée רעה רוח, ch. XII, 2 qui expriment la même pensée que l'Eccléſ-
siaste par *sectatus est ventum. Poursuivre le vent, faire des efforts de vent* ou *une étude de vent,*
sont des synonimes (Comp. *Isaie,* XLV, 20). — Quant au mot ענין, sa dérivation naturelle de
ענה, *laboravit, afflictus fuit,* est evidente. — On doit en dire autant de tous les autres יתרון,
כשרון, חשבון, שלתון, שכלות, et כבלות, שחדות, שפלות sont en rapport direct de sens avec les
verbes qui les engendrent (V. *Salomon et l'Eccl.* 2e vol. p. 351, 852, note 1). Ces formes du
reste sont employées partout dans la Bible; et en particulier dans les livres sortis de la
plume de Salomon antérieurement à l'Ecclésiaste, notamment les Proverbes (Voir *Ibid.*,
p. 352, 353).
(2) L'emploi du ש pour אשר est très-fréquent dans l'Ecclésiaste; on l'y rencontre plus de
soixante fois sous des formes différentes (ש, בש, מה־ש, etc.); mais il faut ajouter immédia-

serions encore en droit de faire à peu près la même réserve au sujet des particules composées; car toutes, à l'exception d'une seule (1) dont *un* des composants apparaît pour la première fois dans l'Ecclésiaste, sont formées sur le modèle d'expressions déjà anciennes dans la langue ou sur celui d'autres très-connues aussi et en parfaite analogie avec elles (2). En

---

tement qu'on le retrouve pareillement dans les livres et les morceaux bibliques dont l'antiquité est le moins contestée, tels que *Genèse*, VI, 3, et le chant de Débora, *Juges* VI, 17 ; VII, 12 ; VIII, 26; également dans *Job*, XIX. On le compte jusqu'à trente-deux fois dans le *Cantique des Cantiques*. Knobel et Bernstein, qui tiennent à ranger cette forme parmi les néo hébraïsmes, sont obligés cependant d'avouer qu'avant tout elle est archaïque. Gesenius la reconnaît pour être d'un usage très-ancien. On peut en constater l'existence sur les monuments phéniciens qui nous restent, et non les plus récents seulement, remarque Gesenius encore ; mais ceux de tout âge « omnis ætatis. » M. Quatremère (*Journ. asiat.* 1828, p. 15 et suiv.) a même rencontré l'abréviation moins racourcie אש; aussi Delitzsch observe-t-il que « c'est tout à fait à tort que l'on voudrait y voir un aramaïsme; c'est plutôt, dit-il, un *Chanaanitisme*, cher Kahaanitisch (*Cant.* p. 20). Or, une fois admis et prouvé l'emploi de ש pour אשר avant l'époque Salomonienne, les combinaisons de cette forme avec les particules qui lui sont fréquemment adjointes se produisent comme d'elles-mêmes, באשר devient naturellement בש ; אשרל devient של et ainsi des autres.

(1) בשכבר. — *Eccl.* II, 16. — Le composant כבר apparaît ici pour la première fois dans la littérature biblique. Quant à la formation du mot elle n'est pas sans analogie dans les écrits antérieurs au Koheleth. La *Genèse*, VI, 3, offre l'expression בשגמ, sur laquelle elle est copiée. L'une et l'autre se composent de la préposition ב, du pronom abréviatif ש et d'un adverbe. Gesenius, il est vrai, la décompose autrement, il veut voir le mot שג, *delit*, au lieu du pronom ש et de l'adverbe גמ ; mais cette étymologie n'est point admissible. Delitzsch, dans son commentaire de ce passage, l'a parfaitement réfutée et M. Lehir la condamnait de la façon la plus formelle.

(2) Ainsi en est-il de נכן *Eccl.*, VIII, 10; chald. נכין est composé des particules ב et כן qui semblent aussi anciennes que la langue même. L'habitude de la préposition ב de s'accoler aux mots qui la suivent, ne l'est pas moins, de même que celle de la particule כן de s'adjoindre à une autre pour former un adverbe avec signification nouvelle. On trouve partout dans le *Pentateuque* les adverbes לכן, על־כן. Voir *Exod.*, ch. VI, 6; *Nomb.*, ch. XX, 12 ; *Gen.*, ch. IX, 24, X, 9 ; XI, 9 ; XIX, 22; XX, 6 ; XXI, 31 ; XXV, 30. etc. ; *Exod.*, ch. V, 8, 17 ; XIII, 15 ; XV, 23, etc. De même que l'on rencontre la préposition ב en composition avec un autre adverbe sous une forme pleinement analogue à בנכ. La *Genèse*, ch. XXV, 6, le *Deutéronome*, ch. XXXI, 27, les *Proverbes*, ch. XXXI, nous offrent l'expression בעיר, le *Lévitique*, ch. XXVI, 43, בעין, le IIe livre des *Rois*, ch. VII, 22, במרים, etc.

Il en est de même de כל־עבות (*Eccl.*, V, 15), de הוץ־מן (*Eccl.*, II, 25) et de על־דברת (*Eccl.*, III, 18 ; VII, 14 ; VIII, 2).

עבות employé comme préposition dans le sens de *juxta, secundum, apud*, se rencontre dans l'*Exode*, ch. XXV, 27 ; XXVIII, 27; XXXVII, 14; XXXIX, 20, dans le *Lévitique*, ch. III, 9; et l'expression composée de l'Ecclésiaste ne revêt même pas un sens nouveau. Le mot כל s'ajoute avec sa signification particulière et ne fait que fortifier la nuance déjà connue et employée. Au lieu de traduire *eadem ratione*, on traduit littéralement *prorsus eadem ratione*. Quant au fait de la composition, il trouve pour le terme עבות son analogue dans לעבות fourni par l'*Exode*, le *Lévitique*, *Ezéchiel*, ch. XL, 18 ; XLII, 7, etc. Le Ier livre des *Rois*, ch. VII, 20, présente même une formation bien plus complexe, עבות y est précédé de deux préfixes à la fois : מלעבות. Le mot כל, à son tour, trouve sa composition correspondante dans *Job*, ch. XXVII, 3, où il est en union avec l'adverbe עוד : כל־עוד. L'emploi de הוץ comme adverbe, *foris, en dehors*, n'est pas plus rare ni plus nouveau. Témoins le *Deutéronome*, ch. XXIII, 14, le *Lévitique*, ch. XVIII, 9, les *Proverbes*, ch. I. 20. Son union avec מן ne l'est pas davantage ; seulement la préposition מן précède au lieu de suivre le mot הוץ. Ainsi *Genèse*, ch. XIX, 16 : מהוץ לעיר, *extra urbem, en dehors de la ville; Exod.*, ch. XXIX, 14 : מהוץ למחנה, *extra castra, en dehors du camp*. La tendance de la préposition מן à s'adjoindre comme suffixes les

ésumé, quelques verbes et quelques noms de différentes formes (1) dont es uns ne se trouvent que dans les livres bibliques postérieurs à l'Exil et es autres dans les écrits rabbiniques, quatre ou cinq substantifs à terminaisons abstraites, non encore employés, six particules composées, inuitées dans leur forme seulement et trois non composées (2), que l'on ne encontre aussi que dans le Koheleth, telles sont les seules expressions ue l'on puisse vraiment mettre en ligne pour reculer l'Ecclésiaste et le lacer après Salomon.

---

ronoms, demandait l'interversion et a produit חוץ־מיני; mais le sens reste toujours le même, puisque l'expression signifie *en dehors de moi*, dans le passage de l'Ecclésiaste. Ajouons enfin que cette locution si, « chaldéenne » ne se trouve même pas dans le chaldéen des *Targumim*, elle y est remplacée par le mot בר־מני.

על־דברת, ne demande pas de discussion. Si cette expression se présente plus ordinairement sous la forme על־דבר, comme dans la *Genèse*, ch. XII, 17; XX, 11, etc., dans le *Deutéronome*, ch. IV, 21, etc., il n'est pas contestable qu'elle n'ait été connue avant Salomon sous la forme même employée dans l'Ecclésiaste, puisque nous la trouvons dans le *psaume* CIX, 4, que le Christ lui-même a déclaré être de David (Voir I Matth. XXII, 44).

Il est à peu près inutile de citer le mot עדנה — *Eccl.*, IV, 2, 3, — forme contractée pour עד־הנה, puisque, d'une part, cette contraction trouve son analogue dans *Job*, ch. XXX, 24, et que, d'ailleurs, cette expression ne se retrouve plus dans le chaldéen biblique. Le mot ne reparaît que dans le *Targum*, mais sous une autre forme (עדין).

(1) זוע, *commovit, commotus est.* — *Eccl.* XII,3; chald. זוע. — Voir *Esther*, V, 9 et *Daniel*, VI, 19; il se retrouve dans tous les dialectes (Cf. Gesen. *Thes.*, et Bœhl, *de Aramais.* p. 39).

בטל, *cessavit, requievit a labore.* — *Eccl.*, XII, 3; chald. בטל. — V. *Esdras*, IV, 21, 23, 24; V, 5 et VI, 8. Il est fréquemment employé dans le *Targum* à la place de שבת.

תקן, *rectus fuit.* — *Eccl.*, I, 15. — Sous l'orthographe תכן, il se trouve *Prov.* XVI, 2; XXI, 2; XXIV, 12.

מדע, *cogitatio, scientia.* — *Eccl.*, X, 20; chald. מדע. — « Rien n'empêche, dit avec raison Reusch (*Quartalsch.*, p. 461, note) qu'il ne soit aussi ancien que מסר, מסע, מתן, מוצב, מיפל. מתו qui semble encore plus douteux, se rencontre non-seulement dans *Ezechiel*, XLVI, 5; mais dans les *Proverbes*, XXV, 14. »

שדה, שדות, ne se retrouve que dans les rabbins qui l'emploient dans le sens de *vehiculum, currus, lecticæ*, etc. (V. Gesen., *Thesaur.*, adh. v. Lett. ζ).

עבד, *Opus.* — *Eccl.*, IX, 1; chald. עובד. — A une couleur assez araméenne; mais conserve exactement le sens de tous les autres dérivés; et, dans sa forme, est en analogie parfaite avec les mots fort anciens : v. g. אסר, *Nomb.*, XXX, 5; קרב, *Job*, XXXVIII, 23; et איל, *Psaumes* LXXXVIII, 5.

זמן, *tempus.* — *Eccl.*, III, 1. — id. On le trouve dans *Néhém.* II, 6; *Esther*, IX, 37; *Daniel*, VII, 16; *Esdras*, V, 3, etc.

פשר, *explicatio, interpretatio.* — *Eccl.* VIII, 1. — Il pourrait être, dit Reusch, un bon mot hébreu à côté du chaldéen פשר.

גומץ, *fovea.* — *Eccl.* X, 8; chald. גומצא. — Gesenius voudrait comme formation régulière מגומץ. Mais ce mot trouve des précédents dans le style biblique. V. עוגב, *Gen.*, IV, 21 et *Job* XXI, 12; XXX, 31, גורל, *Levit.*, VI, 9; XVI, 8; *Nomb.* XXXIII, 54; *Josué*, XIX, 1, 10; *Psaume* XXII, 19; *Joel*, IV, 3; *Isaïe*, LVII, 6, etc., etc., et סוגר, *Ezech.*, XXIX, 9.

(2) כבר — *Eccl.*, I, 10; II, 12-16; III, 15; IV, 2; VI, 10; IX, 6, 7; dérivé du verbe כבר, et n'est employé comme adverbe de temps que dans l'Ecclésiaste, et ne reparaît plus que dans les livres rabbiniques.

אי — *Eccl.*, IV, 10; X, 16 — employé substantivement, signifie proprement *ululatus, clamor*, et se lit au pluriel dans *Isaie*, ch. XIII, 22; XXXIV, 14, dans *Jerémie*, ch. L, 39. Comme interjection, il ne se rencontre que dans l'Ecclésiaste. C'est évidemment une expression parallèle à אוי, qui, comme substantif, signifie *lamentatio*, et comme interjection, s'emploie comme אי, dans le sens de *væ*. L'un est plus rare que l'autre, mais pourquoi moins hébreu?

Enfin, אלו; — *Eccl.*, VI, 5 — ne se trouve que dans le Koheleth et *Esther*, ch. VII, 4; Gesenius lui donne comme étymologie les mots אם et לו, tous deux parfaitement hébreux « Nisi, ajoute-t-il, א mera est prosthesis. » Vid. *Thesaur.*, ad h. verb.

En admettant que tous ces mots soient des aramaïsmes véritables, les raisons que nous avons données suffiraient pour expliquer en Salomon ces emprunts. Mais quand on songe à la place tenue par le grand roi dans le monde littéraire de son temps, aussi bien qu'à l'indépendance d'esprit qu'il a manifestée en tout et toujours (1), on cherche en vain ce qui pourrait interdire d'attribuer à l'initiative de Salomon plusieurs des expressions nouvellement apparues dans le Koheleth, lorsque surtout, comme nous l'avons constaté, l'on considère qu'il trouve sous sa main tous les éléments, sous ses yeux des modèles, dans sa langue toute la liberté, et dans la nature de son sujet des nécessités impérieuses.

Eichhorn ne trouve point étrange de voir Osée rompre *les entraves de la grammaire, plier la langue à son caprice, la briser, s'en faire une nouvelle*, recourir à des *inversions, des constructions inusitées, des combinaisons de mots, des créations de sens;* Delitzsch ne s'étonne pas davantage qu'Isaïe *crée à son service de nouvelles formes, modifie les anciennes, emploie les mots à de nouveaux usages, pour exprimer des pensées nouvelles.* Nous n'en demandons pas autant pour Salomon, et nous n'avons pas besoin, pour expliquer le style de l'Ecclésiaste, qu'on lui fasse la part aussi large. Mais si l'on s'y refuse, notre thèse ne sera point pour cela ébranlée.

Doit-on, en effet, admettre en principe qu'un livre renfermant des expressions qui ne se trouvent plus que dans les écrits postérieurs à l'Exil, doive être classé parmi les ouvrages de cette époque? Ce serait proclamer, en règle générale, qu'il faut regarder, comme du même temps deux livres qui contiennent seuls certaines locutions, et l'on irait loin avec cette théorie. Tantôt on serait contraint d'identifier pour l'âge la *Genèse* et les *Proverbes*, tantôt les *Proverbes* et *Isaïe*. Peut-on admettre encore que l'apparition, pour la première fois, dans l'Ecclésiaste, d'expressions inconnues aux livres anciens de la Bible oblige à considérer ce livre comme appartenant à la langue néo-hébraïque, comme étranger, par conséquent, à l'époque salomonienne? Oui, mais à deux conditions seulement : la première, que l'on soit sûr de posséder dans les quelques écrits qui précèdent Salomon tous les mots du dictionnaire de l'époque; la seconde, que l'on soit également certain qu'une locution ne s'introduit jamais dans la langue parlée qu'au moment où elle marque sa place dans la langue écrite : double proposition évidemment absurde que nul ne voudrait soutenir.

Il y a plus. Non seulement on ne peut pas avec certitude fixer l'époque véritable ou tel mot a été introduit dans la langue; mais l'araméen est un dialecte trop voisin de l'hébreu pour que l'on puisse toujours distinguer l'un de l'autre. Serait-il donc impossible de rencontrer à la fois dans les deux dialectes des expressions identiques? Pour prononcer en pareille matière avec assurance, il faudrait un *criterium* certain; et ce *criterium* on

(1) Bernstein (*Quest. nononul. Koheleth*, p. 26-27) nous l'a montré donnant le jour à une littérature nouvelle dans son fond aussi bien que dans sa forme; Knobel (*Op. cit.*, § 7; *Diction.*, p. 61) le représente maniant la langue avec la même indépendance que les idées; et M. Renan (Hist. gén. des lang. sémit., p. 134-136) après avoir expliqué comment l'absence de grammaire, de rhétorique, d'orthographe officielle, de syntaxe obligatoire laissait libre champ au choix instinctif de l'écrivain, et à l'initiative personnelle, constate particulièrement en Salomon, cette franchise d'allure et cette action sur la langue; tous enfin à peu près conviennent plus ou moins que le sujet a des nécessités qui obligent l'auteur à se créer une manière.

ne l'a pas. « Il ne reste en fait de monuments indigènes de l'ancienne langue araméenne que des textes épigraphiques et encore peu nombreux (1). » Il faut venir jusqu'au temps de la captivité pour trouver des écrits en cette langue (2), aussi est-il « difficile de déterminer avec rigueur dans quelle mesure l'araméen se mêla d'abord au langage juif (3). » C'est au point que, lorsqu'on se transporte aux époques plus récentes, « il est maintenant impossible de séparer bien nettement, dans le style de certains écrits, ce qui appartient au dialecte populaire ou au patois du royaume d'Israël, ou à l'influence des temps de la captivité (4). » Et la raison en est bien simple. Avant même la captivité, la langue populaire était « fortement aramaïsée » et l'on sait que les tribus du Nord, voisines de la Syrie, parlaient « dès le temps du royaume d'Israël un dialecte plus rapproché de l'araméen (5). »

Toutes ces causes et plusieurs autres encore que nous croyons inutile de rapporter, font assez voir à quelles erreurs on s'expose en accordant à cette méthode une valeur considérable dans la détermination de l'âge des livres hébreux. Rien ne saurait mieux démontrer l'incertitude de ce procédé que la difficulté qu'ont à s'entendre les hébraïsants sur ce point. On en voit, par exemple, qui n'éprouvent aucune difficulté pour placer *Job* avant Moïse (6). D'autres le placent sous les Juges, entre Moïse et David (7); ceux-ci l'attribuent à Salomon, malgré ses aramaïsmes reconnus (8); ceux-là lui assignent pour date de naissance le règne d'Ezéchias (9), et de plus hardis, accumulant une liste interminable d'expressions ou formes grammaticales, ou de tournures araméennes, le rejettent jusqu'à l'exil de Babylone (10). S'agit-il du *Cantique des Cantiques*, nous voyons, suivant l'expression de M. Renan lui-même, la critique *flotter dans un espace de sept cents ou huit cents ans* (11). Même phénomène se reproduit à certain degré pour *Isaïe* et se continue pour *Daniel*. M. Renan a donc raison de déclarer « ce criterium fort dangereux (12) » et de professer que « les considérations historiques et littéraires ne sont pas moins importantes que celles de la philologie dans les questions de ce genre (13). Or les questions historiques et littéraires nous ont mené directement à reconnaître Salomon pour auteur du Koheleth.

En résumé, cette étude de style érigée par les uns sans base en *criterium* absolu, les entraîne aux conclusions les plus exagérées, les plus excentriques, avec toute la fureur d'une monomanie véritable; pour les autres, c'est une ressource commode dont ils usent ou n'usent pas, selon la thèse à défendre ou la croyance à renverser, mais qui les conduit aux

(1) M. Renan, *Hist. gén. des lang. sémit.* p. 216.
(2) *Ibid.*, p. 218.
(3) *Ibid.*, p. 146.
(4) *Ibid.*, p. 143.
(5) *Ibid.*, p. 142.
(6) M. Le Hir. *Le livre de Job*, p. 236 et suiv.
(7) Hævernick, *Introduct. à l'Hist. eccl.*, tom. I, p. 20 et suiv.
(8) Rosenmüller, 1re édit.; le rabbin Nathan, dans le *Talmud*. — Voy. Herbst., p. 187, nº 3.
(9) Rosenmüller, 2e édit.; Umbreit; Herbst.
(10) Gesenius; Bernstein. — Voy. le *Livre de Job*, p. 240-241.
(11) *Etude sur le Cant. des Cant.*, p. 90.
(12) *Ibid.*, p. 108.
(13) *Ibid.*, p. 90.

contradictions les plus inacceptables. Est-ce à dire que l'examen du style soit absolument à négliger pour la détermination de l'âge des livres bibliques? Ce serait une autre erreur que de le prétendre, et il ferait preuve d'ignorance et de peu de goût celui qui n'admettrait aucune différence, à ce point de vue, entre les divers écrits des auteurs sacrés; celui qui voudrait identifier la langue de David et celle du Koheleth; celui enfin qui, dans l'ensemble de ce dernier, ne sentirait des traces de ce que l'on est convenu, faute de mieux, d'appeler un mélange d'idiome. Nul ne peut prétendre le contraire. Mais l'on doit dire que, ce qui peut être saisi avec certitude ou même probabilité, de ces traces, s'explique parfaitement sous la plume de Salomon traitant à son époque un pareil sujet. Ce que l'on doit avouer encore, c'est que nos contradicteurs ne sauraient donner, pour ravir à ce prince l'Ecclésiaste, des raisons aussi puissantes que celles que nous venons de fournir pour le lui conserver; et que, par conséquent, la critique doit, pour parler sainement, conclure à l'authenticité du Koheleth.

CHAPITRE II

DE L'ORTHODOXIE DE L'ECCLÉSIASTE.

PRÉLIMINAIRES.

Lorsqu'on ouvre pour la première fois le livre de l'*Ecclésiaste*, et qu'on le parcourt dans une lecture rapide, on demeure, nous ne faisons point difficulté de l'avouer, frappé de certaines maximes qu'on y rencontre. Pour le moins, ce langage semble-t-il étrange. A quelques-uns, il faut toute la confiance de la foi pour ne pas le trouver scandaleux. On s'étonne d'entendre un écrivain que l'Eglise dit sacré, proclamer l'identité de l'homme et de la brute, traiter d'inutile et presque d'insensée l'action humaine, conseiller à tous la jouissance, sous prétexte qu'il n'y a dans la vie rien de bon pour l'homme que manger, boire et se réjouir.

De semblables principes, pris dans le sens où ils se peuvent présenter tout d'abord, ont le droit de surprendre en pareil lieu; c'est ce qui est arrivé. Parmi les anciens Hébreux, plusieurs croyaient y sentir l'hérésie et presque l'athéisme. Nous trouvons dans les *Misdraschim* et autres ouvrages des docteurs juifs (1) des traces d'inquiétude évidente au sujet de ce livre. Il y eut controverse (2) à son sujet dans l'école rabbinique, qui montra du reste les mêmes embarras à propos du *Cantique des Cantiques*. Mais l'un et l'autre, mieux entendus, reçurent plus tard une abso-

---

(1) Trait. *Schabb.*, f. 30, c. II. — Cf. Maïmon., *More Nev.*, II, 28. — *Vajjikra Rabba*, f. 161, c. II. — *Pirke Aboth*, f. I. I.

(2) *Mass. Jadaïm*, 3, 5.

ıtion unanime, et furent, en dernière analyse, classés parmi les écrits ıcrés (1). Certains écrivains chrétiens des premiers temps hésitèrent ıssi sur son compte; Philastre mentionne quelques hérétiques qui firent fficulté de le recevoir, parce que, disaient-ils, après avoir déclaré que ut est vanité, il ne laisse subsister qu'une chose : « Manger, boire et se ire du bien. » Théodore de Mopsueste ne lui accordait point l'inspiration vine, pas plus, du reste, qu'à *Job*, aux *Proverbes*, au *Cantique des Canques*. Il fut condamné dans le second concile de Constantinople, cinıième œcuménique.

La vraie tradition chrétienne (2) ne se laissa jamais un instant arrêter ır ces obscurités. Elle proclama hautement la moralité de ce livre, et garda toujours son inspiration comme indubitable. Les protestants, en énéral, se montrèrent respectueux dans leurs jugements sur l'Ecclésiaste ne suivirent point Luther, dont la plume si souvent grossière se permit en parler avec dérision et mépris, toutefois sans trop en incriminer la octrine. C'est plus tard qu'a éclaté surtout la guerre entreprise contre l'orıodoxie de l'Ecclésiaste. L'Allemagne y a eu le principal rôle. Schmidt (3), 'ette (4), Hitzig (5), suivis par plusieurs autres, ont cherché à remettre ı honneur les accusations anciennes, et déclaré l'auteur coupable véritaement des impiétés dont il avait été jadis absous après mûr examen. nobel surtout mérite d'être cité, comme plus précis et plus explicite. Il est ingénié à réduire en système l'attaque rationaliste. Suivant lui, le oheleth, appuyé sur l'invariabilité des lois de la nature, sur l'impuisnce radicale des efforts de l'homme, enfin sur l'absolutisme du vouloir vin dans le gouvernement du monde, incline fortement au « fatalisme. » ırtant de ce principe, la liberté de l'homme devient pour lui, continueil, problématique, et il tombe dans un « scepticisme moral » qu'il ıerche à prouver par des raisons tirées de sa propre expérience. Puis, il ınfirme cette première argumentation par un tableau des injustices du rt en ce monde, et la clôt en affirmant, en l'autre, l'identité de destinée ıur l'homme et la bête; autrement, par la négation de l'immortalité de âme. En fin de compte, cette opinion sur l'inutilité de l'action humaine evait, ajoute-t-il, conduire logiquement l'auteur à un « épicuréisme oral, » et le Koheleth, conséquent avec lui-même, le formule en recomandant la jouissance comme but de la vie humaine. Sceptique, fataliste, ıicurien, tel est donc d'après lui, l'Ecclésiaste.

Cette opinion s'est également manifestée en France. M. Renan, après nobel, a répété, dans sa préface à la traduction du livre de *Job*, que l'Ecclésiaste, profondément atteint par le scepticisme, conclut à une ırte d'épicuréisme, au fatalisme et au dégoût des grandes choses (6). »

---

(1) Edijoth., 5, 3. — Cf. Movers V. S. R., p. 26.

(2) V. S. Grég. le Thaum., *Metaphrasis in Eccl. Salomonis*. — S. Grég. de Nysse, Ἀκριβὴς τὸν Ἐκκλησιάστην ἐξήγησις, 8e homél. — Olympiad. (diacr. d'Alexand.) *In Ecclesiast. Comment.* (Græc. et latin.). — Œcumen., *Catena in Eccles.* (Græc.). — S. Grég. II, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου Ἐξηγήσεως εἰς τὸν Ἐκκλησιάστην λόγοι δέκα. — S. Jérôm., *Comment. in Eccles.*

(3) *Excurs.*, II, p. 121.

(4) *Beiträg. zür Charact. d. Hebräism. in Daub und Creuzers Studien*, II, p. 298 ; — Einl., 247.

(5) *Vorbemerkung.*, p. 125.

(6) P. LXXXV.

M. Léon de Rosny (1), et plusieurs autres, se sont rangés à ce sentiment, et l'on peut dire que, pour le rationalisme, c'est désormais une question à peu près jugée. Telle a été en résumé la marche de l'opinion au sujet de l'Ecclésiaste.

Donc, après avoir été un instant suspecté par les siens, puis absous par la Synagogue, perpétuellement vénéré dans la tradition chrétienne, défendu par la plupart des protestants eux-mêmes, l'Ecclésiaste est aujourd'hui attaqué de plus belle et relégué parmi les immoralités qui ont reçu l'approbation de l'Église.

Beaucoup d'auteurs ont, avant nous, tenté de résoudre les objections auxquelles donne lieu l'Ecclésiaste, et de prouver son orthodoxie (2). Pour y parvenir, deux voies ont été suivies. La première est celle qui admet la forme dialoguée, « *per modum* διαλογίσμου. » Sur cette base, diverses hypothèses ont été établies.

Les uns ont pensé que l'Ecclésiaste renfermait une discussion entre un homme pieux et un Saducéen (3). D'autres, comme Echhorn (4), après Herder (5), que la discussion s'agite entre un jeune homme ardent, invectivant amèrement contre la vanité et la perversité des choses qu'il a expérimentées, et un prudent docteur mûri par une longue expérience, lequel s'efforce de calmer l'esprit de ce jeune homme. Ceux-ci, qu'elle a lieu entre un Hébreu, représenté par Salomon, véritable sophiste à la façon des Grecs, usant comme eux de raisonnements captieux, et un Israélite bien pensant, procédant, suivant l'antique habitude de sa nation, par maximes et sentences. Ceux-là (6), que c'est un colloque feint entre Salomon et un prophète juif, et dans lequel est défendue la cause de la Providence divine contre les objections ordinaires des hommes. D'autres (7) enfin, que Salomon est ici le représentant de la doctrine qui place la suprême félicité dans la jouissance terrestre, réfuté par un sage et vieux docteur (8).

Avec cette méthode de solution, toute difficulté contre l'orthodoxie du livre disparaît évidemment. La partie saine des doctrines appartient seule à l'Esprit-Saint, et les pensées hétérodoxes demeurent au compte de l'interlocuteur humain, dont les erreurs, loin d'être acceptées sont réfutées au contraire par l'écrivain sacré. Ce système d'interprétation ne nous paraît pas satisfaisant. D'abord, les exégètes qui en usent ne peuvent s'entendre sur une seule des coupures à faire pour établir la part qui revient à chaque interlocuteur; et il n'est pas croyable qu'une discussion

---

(1) *Le Poëme de Job et le scepticisme sémitique.*

(2) Nous parlons ici surtout des méthodes d'explication orthodoxes; par conséquent, nous n'avons point à relater celles qui attaquent la doctrine du livre ou ne se préoccupent point de la venger. Pour ces motifs, nous ne revenons pas ici sur celles de Nachtigall, de Paulus, Michaëlis, Dœderlein. Les opinions de ces exégètes étant réfutées par la thèse de l'authenticité nous ne devons pas en tenir compte en ce moment.

(3) *Sentiments de quelques théolog. de Hollande.*

(4) *Einleit. in das A. T.*, part. III, p. 650 et sqq. — Voir la réfut. par Van der Palm, *Eccl. Philol. und Critic. illust.*, p. 145.

(5) *Briefe üb. d. Stud. der Theolog.*, part. I, p. 200.

(6) Rohde, *De vet. Pœtarum Sentent. gnomic. Hebræor. imprimis et Græcorum.* p. 213, 223 et sqq.

(7) Kelle, *Die heiligen Schriften. in ihrer Urgestalt*, part. I, p. 279.

(8) V. Rosenm., *In Eccles.*, Proœmium, p. 10-13.

philosophique par demandes et par réponses contradictoires, entre deux hommes d'opinions différentes, puisse être écrite sans laisser apercevoir nettement un seul des endroits où il y a changement d'interlocuteur dans le dialogue. Ensuite, la plupart des passages que l'on regarde comme des objections posées par l'un et résolues par l'autre, ne reçoivent, à l'endroit où elles se trouvent, aucune réplique, et les paroles que l'on va chercher ailleurs dans le livre, comme réponse à ce qui précède, se produisent alors qu'il n'est plus question des objections premières. Aussi croyons-nous, avec Rosenmüller et plusieurs autres, que « quiconque ouvrira ce livre sans opinion préconçue, n'y pourra surprendre le moindre vestige de dialogue (1). »

D'autres admettent que l'écrit est un monologue, mais un monologue à deux voix. D'après les uns, l'auteur y poserait des objections, y émettrait des sentiments dont il donnerait lui-même la réfutation. Il est clair que les motifs émis tout à l'heure contre le système du dialogue combattent et détruisent également celui-ci. Les autres supposent que l'écrivain retrace les sentiments qu'il a éprouvés à deux époques distinctes de sa vie : l'une, où son âme inquiète et tourmentée par le doute, chancelait entre la foi et l'incroyance ; l'autre, où son esprit plus mûr s'était rasséréné et raffermi sous l'empire de réflexions qui avaient dissipé les ombres anciennes. Cette nouvelle hypothèse ne se soutient guère mieux que les précédentes. Si l'auteur en effet écrit dans le but exprès de renier ses erreurs, on a le droit de s'attendre qu'il le fera avec clarté et énergie. Sans doute, en supposant cette façon de procéder, on ne peut pas s'attendre à trouver, après l'exposé de la fausse doctrine, des réponses aussi soudaines que s'il s'agissait d'une discussion animée entre deux interlocuteurs. Mais ne serait-il pas étrange cependant, lorsqu'il se propose de se réfuter soi-même, de le voir se borner, pour les questions les plus importantes, à mettre en relief les difficultés d'autrefois, sans ajouter au moins une parole de condamnation ? Or, il est indiscutable que l'Ecclésiaste ne se condamne pas au moment où il raconte ses erreurs anciennes. Qu'on prenne le passage si connu du chap. III, 18-22. Dans l'hypothèse admise, il y professerait le matérialisme, nierait l'immortalité de l'âme et conclurait à la volupté comme seul but raisonnable de la vie humaine. Soit. On trouvera alors une rétractation dans les lignes suivantes? Rien, il passe à un autre sujet. Aux chap. II, 24 ; III, 12 ; VIII, 15, où il rappellerait les doctrines épicuriennes jadis adoptées par lui, on ne voit pas davantage la moindre trace de condamnation. Pineda a donc raison de conclure : « Indignum videtur tam stupidam cogitationem tribuisse homini sapientissimo, *præsertim cum eam neque satis retractet refellatve, quod oportebat* (2). » Nous ne parlons point de ceux qui, sans vouloir considérer l'auteur à des intervalles différents, le font présentement émettre des difficultés qu'il se pose au moment même. Nous aurions visiblement à répéter contre ce procédé d'exégèse tous les griefs que nous venons d'énumérer.

Tous ces systèmes étant écartés, une seule voie reste ouverte à l'interprétation orthodoxe : Prendre pour la vraie pensée de l'auteur tous les

---

(1) *Loc. cit.*, p. 13.
(2) *Comm. in Eccl.* Præfat.

passages où rien n'avertit du contraire, et montrer qu'ils ne renferment ni le scepticisme, ni la licence dont certains rationalistes les accusent. Nous sommes persuadé qu'une seule voix se fait entendre d'un bout à l'autre de l'écrit : celle du croyant et du moraliste sans reproche, que l'auteur y exprime partout sa manière de voir actuelle, que toutes les idées sont présentement siennes au moment où il écrit, qu'elles sont émises sous sa responsabilité entière et patronnées par l'Esprit-Saint qui les inspire ; par conséquent, qu'il n'est pas un des endroits incriminés que l'on puisse taxer d'hétérodoxie, d'immoralité ou même de légèreté. Nous nous plaçons donc, pour combattre, sur le propre terrain de nos adversaires, et, reconnaissant avec les rationalistes que la doctrine de l'Ecclésiaste renferme partout sa pensée à lui, nous nions contre eux qu'elle soit en aucun endroit sceptique, fataliste, épicurienne, et nous affirmons qu'elle est, au contraire, la condamnation du scepticisme, du fatalisme et de l'épicuréisme.

---

§ I. DU SCEPTICISME DE L'ECCLÉSIASTE.

I. — Sur la Puissance de la raison.

Il y a plusieurs degrés dans le scepticisme : ou bien l'on ne professe qu'un scepticisme restreint, portant seulement sur tel ou tel point de doctrine ; ou bien l'on est sceptique radical, et l'on refuse à la raison humaine toute possibilité d'acquérir d'une manière certaine aucune vérité. L'Ecclésiaste l'est-il dans une mesure quelconque, et tout d'abord, pour commencer par le côté le plus général, l'est-il de cette dernière façon ? Admet-il comme base de sa doctrine l'impuissance absolue de la raison ?

Nous répondrons sans beaucoup de développements à cette question. Devant aborder une à une toutes les accusations en détail, il serait oiseux sans doute d'arrêter longuement sur l'accusation générale. Du reste, nous devons le dire, plusieurs de nos adversaires eux-mêmes se gardent de faire l'Ecclésiaste si radicalement sceptique. Mais il en est un certain nombre qui, sans formuler contre lui une dénonciation précise, tendent visiblement à le présenter comme un type très-parfait en ce genre. Quelques-uns même tiennent un langage qui ne s'explique guère qu'en supposant l'esprit du Koheleth complétement envahi par le principe du scepticisme (1). Nous leur devons quelques mots.

Les seuls endroits qu'on invoque et qu'on puisse invoquer à ce sujet sont les suivants :

CHAP 1, 2. *Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste, tout est vanité.*

8. *Toutes choses ont été remuées jusqu'à la fatigue et l'homme n'a pu le expliquer : Son œil n'a point été rassasié de ce qu'il a vu, son oreille de ce qu'elle a entendu.*

---

(1) *Le poème de Job et le Scepticisme sémitique*, p. 294, par M. L. de Rosny.

12. *Moi, l'Ecclésiaste, j'ai régné sur tout Israël, à Jérusalem;*
13. *J'ai livré mon esprit aux recherches et aux investigations savantes sur tout ce qui a été fait sous les cieux, cet ingrat travail donné par Dieu comme occupation au fils de l'homme.*
14. *J'ai examiné toutes les œuvres qui se font sous le soleil : Oui, tout est vanité et étude vide.*
15. *Ce qui est courbé ne peut être redressé, ce qui est en moins ne peut être ajouté.*
16. *Je me suis dit en moi-même : Voilà, j'ai accru mes connaissances plus que tous ceux qui ont vécu avant moi à Jérusalem, et mon esprit a amplement possédé sagesse et science.*
17. *J'ai livré mon cœur à l'étude de la sagesse, à l'étude de la folie et de l'erreur ; cela aussi est vanité et étude vide.*
18. *Car multiplier la science, c'est multiplier l'amertume; augmenter ses connaissances, c'est augmenter ses douleurs.*

CHAP. III, 9. *Quel profit celui qui travaille retire-t-il de ses fatigues?*
10. *Je l'ai examiné, cet ingrat labeur que Dieu a donné aux enfants des hommes;*
11. *Dieu a fait toutes choses admirables d'à-propos; mais, bien qu'il ait donné pour carrière à l'esprit de l'homme toute la durée des temps, il ne saurait découvrir l'heure où doit commencer et finir chaque œuvre divine.*

CHAP. VIII, 16. *Lorsque j'ai appliqué mon esprit à l'étude de la sagesse et à la méditation des choses qui se passent sur la terre, au point que ni la nuit, ni le jour mes yeux ne connaissaient le sommeil;*
17. *J'ai reconnu que les œuvres de Dieu sont telles, que l'homme ne pourra jamais découvrir la loi de ce qui se passe sous le soleil, quel que soit le labeur de ses recherches. Non, l'homme ne le pourra jamais, et le sage lui-même, pensât-il la connaître, ne saurait la trouver.*

Si l'on résume la doctrine renfermée dans ces lignes, on trouve que l'Ecclésiaste professe, 1° l'impossibilité pour l'homme de trouver l'explication des choses (I, 8) et l'incompréhensibilité de l'œuvre de Dieu (III, 10, 11; VIII, 16, 17); 2° l'inutilité de la science qui, comme tout le reste, est vanité (I, 2) et ne fait que multiplier l'amertume et les douleurs, en multipliant les connaissances (I, 12, 18). Or, ces deux affirmations considérées en elles-mêmes aussi bien que dans le contexte n'ont rien qui sorte des limites de la plus rigoureuse exactitude.

La première repose principalement sur une phrase (I, 8) qui peut être traduite de différentes façons, suivant que l'on prend certain terme hébreu dans le sens de *verbum* ou dans celui de *res*, et certain autre dans le sens de *enarrare* ou dans celui de *explicare*. Ainsi l'on dira avec la Vulgate : « Omnia *Verba* fatigantur », « non potuit vir *enarrare* » et, avec les septante : Πάντες οἱ λόγοι ἔγκοποι; ou bien l'on traduira comme nous l'avons fait : « Toutes *choses* ont été remuées jusqu'à la fatigue, et l'homme n'a pu arriver à les *expliquer*. » Dans le premier cas, l'auteur proclamerait l'impossibilité où se trouve l'homme de rendre, par le langage (écriture ou parole), un compte entièrement satisfaisant de l'objet de ses études et de ses connaissances; vérité qui ne peut être douteuse pour personne; car nul ne saurait hésiter à avouer qu'autant l'écrivain a raison de dire, dans ce même verset, que

« l'œil de l'homme n'a point été rassasié de ce qu'il a vu, son oreille, de ce qu'elle a entendu, » autant il serait fondé à écrire que l'esprit de l'homme n'a pas été plus satisfait de ce qu'il a produit. Dans le second cas, l'impuissance n'est plus attribuable au langage; mais à la raison humaine qui n'a pu arriver à s'expliquer, c'est-à-dire à *comprendre les choses*. Avec ce sens, la difficulté n'est pas plus réelle. Ces paroles : « L'homme n'a pu expliquer, comprendre les choses », ne seront jamais synonymes de celles-ci : « L'homme ne peut *rien connaître, rien apprendre, rien savoir de certain* ». On peut, en effet, connaître une chose, la connaître avec certitude, sans pouvoir pour cela la comprendre et se l'expliquer. La connaissance atteint les choses par le côté de leur existence; la compréhension, par le côté de leur nature. La connaissance perçoit extrinsèquement la réalité d'un fait ou la vérité d'une doctrine; la compréhension en perçoit la substance interne, les raisons intrinsèques. En affirmant que l'homme n'a pu comprendre les choses, l'Ecclésiaste ne rejette donc aucunement toute certitude rationnelle, il dit seulement que nous n'avons pas l'explication de tout. Il y a une grande différence entre ne pas avoir l'explication, le dernier mot de *tout*, et n'avoir la raison de *rien*. Or, à le prendre au pire, l'Ecclésiaste n'avoue rien de plus que l'impuissance de l'homme à *tout* expliquer. On chercherait en vain à ces lignes un sens plus absolu que celui-ci : L'homme n'a pu par ses études laborieuses arriver à un contentement intellectuel *complet*, « non *saturatur* oculus visu, etc.; » le rationaliste le plus décidé à faire l'apothéose de la raison humaine n'oserait affirmer le contraire.

La seconde affirmation, celle où l'auteur professe la *vanité de la science*, paraîtra également d'une rigoureuse exactitude, quand on se rendra bien compte des limites où se restreint sa pensée. Si l'on étudie les premiers chapitres de son livre où il développe et précise le sens de sa maxime générale : *Tout est vanité*, on le voit diviser en deux parties son argumentation (1), science et volupté. Il montre que ni par l'une, ni par l'autre, l'homme n'arrive à satisfaire ses prétentions. Ses études lui ont fait voir le monde physique et moral soumis à des lois mystérieuses que l'homme n'a pu ni ne pourra pénétrer : son esprit, ses yeux, son oreille ne sauraient jamais y parvenir. Il a vu que toute la science humaine ne peut donner pouvoir de changer le cours des événements; « ce qui est courbé ne peut être redressé, ce qui est en moins ne peut être ajouté (2). » Puis, après avoir fait un raisonnement analogue dans le chapitre suivant sur le résultat de la volupté, il conclut en disant : « Non, l'homme ne peut rien par lui-même (v. 24), personne ne peut le savoir mieux que moi (v. 25). C'est Dieu seul qui distribue à son gré la sagesse, la science et la vraie joie (v. 26). » Autrement, l'homme, par la science et la volupté, n'arrive point au résultat qu'il cherche : La félicité terrestre. Telle est toute sa pensée; le verset 26, en la complétant, ne permet pas le moindre doute.

Au chapitre VIII, verset 11, lorsqu'il dit que l'homme ne peut comprendre l'œuvre que Dieu a faite *depuis le commencement à la fin*, il donne la raison de cette impuissance, à savoir, que Dieu, qui produit tout avec un à propos admirable, puisqu'il « fait toutes choses belles dans leur

---

(1) Voir *Salomon et l'Ecclésiaste*. 1er vol. *Analyse*, p. 95-103.
(2) Chap. I, 15.

temps, » les a disposées d'une façon mystérieuse, afin que l'homme ne puisse trouver la loi d'après laquelle *les événements se succèdent*. (v. 11). Tout est mené et mêlé de telle sorte dans la vie de l'homme, par la main divine, qu'il ne saurait *prévoir le commencement ni la fin* des accidents bons ou mauvais qui l'affectent, et par conséquent la conduire à sa guise. Telle est, en quelques mots, toute sa théorie sur la science.

En résumé, la science heurte à chaque instant au mystère et ne donne point la clef des événements, quelque profonde qu'elle soit. Demander à la science le bonheur, c'est lui demander ce qu'elle ne saurait produire. Dans cet ordre de choses, elle ne peut rien; le bonheur vient de Dieu seul. En présence de ce mystérieux vouloir qui mène tout, elle est donc le néant, *la vanité*. S'il ajoute que la science n'a pour fruit que l'amertume et la douleur, c'est qu'il parle ici de cette science présomptueuse qui, se repaissant d'illusions, aboutit fatalement aux déceptions et au désenchantement, comme le lui a démontré l'expérience. Il avait espéré le bonheur par la science (1); il avait multiplié ses projets et ses rêves, et, après d'immenses études, après avoir « accru et développé ses connaissances plus que tous ceux qui ont vécu avant lui à Jérusalem (2), » il s'aperçoit que cette science n'a point rempli son cœur avide; qu'elle ne mène ni les hommes, ni les choses; que « ce qui est courbé ne peut être redressé, ce qui est en moins ne peut être ajouté; » que Dieu enfin n'a point abdiqué devant son savoir. L'espérance, ou mieux, la chimère, s'évanouit devant la réalité; et l'espérance, fût-elle chimérique, ne disparaît point sans laisser à sa place la douleur.

Bref, l'Ecclésiaste n'aborde même pas la question qu'on lui fait négativement résoudre. Il n'est point en quête de savoir quelle est la force intime de la raison; il ne se demande point si elle peut acquérir la certitude; il se demande si elle peut conquérir le bonheur. Loin de lui la pensée d'entamer un problème philosophique, en se tenant dans les régions abstraites. Il ne songe pas à explorer les hauteurs de la métaphysique; il rend compte, en le généralisant, d'un phénomène psychologique personnel. Son sujet est une pure question de vie pratique pratiquement étudiée, et sa solution ne déborde point sa matière. Mais si, d'une part, sa solution s'arrête en deçà des limites qu'on lui fait franchir, de l'autre, sa thèse et son langage contredisent, sans qu'il le cherche, l'opinion qu'on lui prête. Sa thèse, en ces passages, est d'établir ce fait que la science humaine, même à son apogée, reste désarmée devant la volonté divine, qui est au fond le vrai moteur de l'organisme universel, et que, partant, ne pouvant être cause unique des événements, elle ne peut être cause adéquate du bonheur dont ils sont nécessairement la base et le moyen. Or, ce théorème suppose la possibilité de la science et sa réalité. Il ne s'arrêterait point à démontrer que tel effet donné n'a pas la science pour cause, s'il professait que la science n'est pas et ne peut pas être. Il en appelle à son expérience personnelle; le rôle de l'expérience personnelle serait, dans l'espèce, bien infirmé par une confession de scepticisme. Quiconque dirait : J'ai beaucoup étudié, mais je n'ai rien appris, serait-il reçu à conclure que la science,

(1) V. liv. III, *Conclus.*
(2) Chap. I, 16.

qu'il n'a pu acquérir, ne saurait faire des heureux? Il se plaint que le savant, comme l'ignorant, tombe en oubli dans la mémoire des hommes (1). A quel titre s'en attristerait-il, s'il avouait préalablement que toute science humaine se résume en un mot : le doute absolu? Et de quel droit exhalerait-il des plaintes si amères sur le peu de cas qu'en font les hommes, s'il la couvrait lui-même de mépris en se déclarant absolument sceptique? Il s'attache, au contraire, à montrer sa réalité, sa grandeur, sa puissance, quand il s'écrie : « Quel est donc l'homme comparable au sage (2)? » « Quel est l'homme qui, comme le sage, connaît *l'explication des choses?* » aussi bien que quand il parle en dix endroits de sa *force* (3) et de sa *lumière* (4); quand il la montre enveloppant d'une auréole de majesté et de douceur le visage de l'homme qui la possède (5); quand enfin il déclare que l'intelligence humaine tombe des mains créatrices dans toute la plénitude et la beauté d'une parfaite rectitude : « Ecoutez bien ceci, j'ai trouvé que *Dieu a fait l'homme droit;* mais les hommes, eux, se sont livrés sans mesure à des subtilités artificieuses (6). »

Tout ceci a du être remarqué par Knobel; aussi n'ose-t-il point accuser l'Ecclésiaste de scepticisme dogmatique : son scepticisme est, selon lui, simplement *moral* et n'a point pour base l'impuissance absolue de la raison, mais l'impuissance de la *volonté*. Il professe avec nous que l'Ecclésiaste se pose à un point de vue totalement *pratique* et, par conséquent, qu'il ne nie point la science et la certitude de ses résultats, mais sa force intime dans la poursuite du bonheur. Le scepticisme de l'Ecclésiaste se résume donc en une affirmation nette du pouvoir donné à la raison humaine d'acquérir la science, mais une science bornée dans son objet par le mystère, bornée dans son action par l'action de Dieu. Il serait difficile de traiter la question avec plus de précision, de justesse et de rigueur.

II. — Sur l'Immortalité de l'âme.

L'Ecclésiaste, ne proclame donc nullement le principe fondamental du scepticisme universel, en niant l'existence de toute certitude; il affirme au contraire positivement la légitimité du rôle intellectuel de l'homme en ce monde, et apprécie, sans excès d'aucun genre, la part de la raison. Mais, s'il ne pose pas les bases d'un scepticisme philosophique général, n'accuse-t-il pas, au moins sur certaines vérités particulières, des doutes et des théories sceptiques? On le prétend. Et on le dénonce d'abord au sujet de l'immortalité de l'âme. Schmidt (7) et Augusti (8), par exemple, ne craignent pas d'en faire un prédicateur saducéen (9). Knobel (10) se montre

(1) Chap. II, 16.
(2) Chap. VIII, 1.
(3) Chap. IX, 14-18.
(4) Chap. II, 13 et *passim*.
(5) Chap. VIII, 1.
(6) Chap. VII, 29.
(7) P. 306 et sqq.
(8) P. 249
(9) On sait que les Saducéens regardaient l'âme comme une matière subtile; qu'ils rejetaient toute prolongation de l'existence après la mort. — Voir *S. Matth.*, XXII, 23; *S. Marc.*, XII, 8; *S. Luc.*, XX, 27; *Actes* XXIII, 8; *Josèphe antiq.*, XVIII, 1, 4; *de Bello Jud.*, II, 8, 14.
(10) Oper,, cit. *passim*.

pour le moins fort hésitant sur la question. MM. Derenbourg (1) et Renan (2) regardent cette doctrine comme absolument étrangère à son livre et à son époque; Nœldeke (3) qui la refuse volontiers à l'Ancien Testament tout entier, tient spécialement à l'exclure de l'Ecclésiaste. Suivant d'autres, le Koheleth, « quoi qu'on en ait pu croire, n'a aucune idée de ce que les Grecs ont appelé « âme » et « immortalité. » Il n'espère rien après cette vie, et il n'imagine pas que la destinée humaine diffère de celle des autres êtres de la création (4). »

Examinons les textes.

Le premier, et le plus important, se trouve au chapitre III, du verset 18 au verset 22, inclusivement.

En voici la teneur, d'après la traduction que nous en avons donnée :

18. *Et je me suis dit en mon cœur : Dieu a fait cela à cause des enfants des hommes; c'est pour les éprouver et leur faire voir qu'ils sont, pour eux-mêmes, semblables à la bête;*

19. *Car, exposés aux surprises du sort sont les enfants des hommes aussi bien que la bête; ils ont tous deux la même destinée; de même que l'un meurt, l'autre meurt aussi, un même souffle les anime. L'homme n'a pas d'avantage sur la bête, tous deux sont vanité;*

20. *Tous deux vont au même lieu, tous deux sont sortis de la poussière et retournent à la poussière.*

21. *Qui voit l'esprit de l'homme, lequel monte vers le ciel, et l'esprit de la bête, qui descend vers la terre?*

22. *J'ai dès lors compris que l'homme n'a rien de mieux à faire que de profiter du succès de ses œuvres; car c'est là sa part. Qui lui révèlera, en effet, ce qui doit lui arriver dans la suite?*

Ce texte demande une interprétation détaillée. D'abord le verset 18 est souvent incomplétement traduit. Si l'on veut rendre intégralement le texte hébreu, il ne faut pas dire : C'est pour leur montrer qu'ils sont semblables à la bête; mais : pour leur montrer qu'ils sont des bêtes *pour eux-mêmes*. L'expression *pour eux-mêmes* peut être prise dans deux sens différents; elle peut signifier *à leurs yeux, à leur propre jugement*, ou bien, *en faveur d'eux-mêmes*. Ce dernier sens est celui dans lequel elle se présente en cet endroit (5). La phrase devient par conséquent celle-ci :

---

(1) *Académ. des Inscrip. et Belles-Lettres*, séance du 28 février 1873.

(2) *Ibid.*, séance du 4 mars 1873.

(3) *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*. Traduction de Hartwig, Derenbourg et Jules Soury. p. 252.

(4) *Republique française*, 27 juin 1873. Critique religieuse (feuilleton).

(5) La préférence que nous accordons à ce sens dans l'interprétation de ce passage, trouvera sa justification dans la supériorité de l'exegèse qui en découle et que le lecteur sera à même d'apprécier par comparaison. Mais ce que nous ne devons pas omettre de dire, c'est que, acceptât-on l'autre, il serait facile encore de venger l'Ecclésiaste. Si l'on traduit, en effet : Afin de leur faire voir qu'ils sont des bêtes *à leurs propres yeux*, c'est-à-dire qu'ils se regardent comme des bêtes, l'auteur n'est plus du tout en cause; il n'émet point une opinion personnelle et ne dit point qu'*à son avis*, les hommes sont des bêtes, mais que c'est ainsi qu'entre eux *ils se jugent*. Or, cela étant, le verset suivant, lié à cette pensée par la particule *car*, en deviendrait manifestement une explicative. Les hommes se jugent ainsi, *à cause de cela* que le sort de l'homme et celui de la bête ont des rapports de ressemblance : comme l'un meurt, l'autre meurt aussi.

Afin de leur faire voir qu'ils sont des bêtes, en faveur d'eux-mêmes; autrement : Qu'ils sont aussi impuissants que la bête en faveur d'eux-mêmes. Cette simple traduction une fois faite, qu'on lise le passage tout entier et qu'on y cherche du scepticisme, voire même la moindre équivoque! Le voici exactement formulé : J'ai vu des injustices là où il ne devait pas y en avoir (v. 16) et je me suis dit : Le juste et l'injuste, Dieu les jugera ; mais, en attendant le jugement d'en haut, il y a un temps pour tout dessein ici-bas (v. 17). J'en ai cherché la raison et je me suis répondu : Dieu permet ces injustices inévitables à cause des hommes ; il le fait pour les éprouver et leur faire voir que, comme la bête, ils ne peuvent rien pour eux-mêmes (v. 18) : idée qui n'est autre chose que le développement du principe émis en tête du chapitre : tout est réglé par Dieu « quel profit donc celui qui travaille retire-t-il de son travail? »

Pour bien comprendre les versets 19, 20, 21, il importe de remarquer, 1° qu'aucune des expressions hébraïques qui y sont employées n'est de nature à leur faire supposer une pensée matérialiste (1). — 2° Que la construction grammaticale n'exprime point une idée générale et absolue. Le texte massorétique ne doit point en effet se traduire : *Le sort de* l'homme est *le sort de* la bête ; mais bien *sort est* l'homme et *sort est* la bête, pensée beaucoup plus restreinte, et qui signifie simplement, comme le verset 18, que l'homme, pas plus que la bête, ne produit à son gré les événements qui composent son existence. — 3° Que ces deux versets 19 et 20 affectent la forme d'un parallélisme rigoureux qui permet de mesurer, d'une façon parfaitement sûre, l'étendue de la pensée de l'auteur. En l'exposant sous cette forme, elle se dégage immédiatement et sans incertitude.

Le sort des enfants des hommes est le sort de la bête; — Ils ont une même destinée :
Comme l'un meurt, l'autre meurt aussi. — Un même souffle les anime.
L'homme n'a pas d'avantage sur la bête; — tous deux sont vanité :
Tous deux vont au même lieu ; — tous deux sont sortis de la poussière et retournent à la poussière.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur ce double parallélisme (2) pour s'apercevoir que les deux seconds membres en expliquant et précisant les deux

---

L'Ecclésiaste, après avoir fait connaître, au verset 17, la fausse appréciation que les hommes font d'eux-mêmes, signalerait simplement, aux versets 19 et 20, les faits, vrais en eux-mêmes, mais mal compris, qui les conduisent à cette croyance erronée, et déterminent dans leur esprit cette basse opinion qu'ils ont de la nature humaine. La particule conjonctive qui unit les deux passages amène naturellement cette explication.

Mais, lors même que l'on n'en tiendrait pas compte, les versets 19 et 20 seraient forcément expliqués d'une façon orthodoxe par le verset 18. Pourquoi, en effet, la restriction qui se trouve dans ces paroles : « Qu'ils sont des bêtes *à leurs propres yeux,* » si ce n'est pas pour indiquer la différence qu'il y a entre le jugement des hommes et la réalité? Si l'Ecclésiaste n'avait pas voulu établir cette distinction, il eût écrit simplement : qu'ils sont égaux à la bête. Cette restriction équivaut donc à cette affirmation : Tel est le jugement porté par les hommes, mais les hommes se trompent. Or, s'il en est ainsi, n'est-il pas évident que, dans les versets qui suivent, l'Ecclésiaste ne peut avoir d'autre intention que celle de montrer les apparences qui les conduisent à cette erreur, et par conséquent, qu'il n'y établit point l'identité intrinsèque et adéquate de l'homme et de la bête, et qu'il n'en montre que la ressemblance, en les comparant par le côté *extérieur* de leur existence?

(1) Voir l'analyse de ce passage dans *Salomon et l'Ecclés.* 1er vol. p. 199 et suiv.

(2) Voir le développement de ce parallélisme dans *Salomon et l'Ecclés.* 1er vol. p. 203 et suiv.

premiers, restreignent la pensée à la vie corporelle. Il n'est pas besoin de longs raisonnements pour le faire voir, il suffit d'ajouter ce que la concision du parallélisme et de la sentence a forcé l'auteur d'omettre et l'on a la doctrine suivante :

Le sort des enfants des hommes est le sort de la bête ; ils ont une même destinée,

En cela que,

De même que l'un meurt, l'autre meurt aussi ; car *un même souffle vital les anime.*

Sous ce rapport,

L'homme n'a pas d'avantage sur la bête, tous deux sont vanité; puisque *tous deux sont sortis de la poussière et retournent à la poussière.*

D'où suit qu'il ne s'agit en ce passage que du souffle qui donne la vie physique, et que l'auteur ne compare l'homme à la brute que sous le rapport de la vie animale, et encore sur un seul point : *la nécessité de mourir.* En résumé, il y a tout simplement dans ces lignes une courte amplification littéraire de cette vérité si redite : L'homme est aussi impuissant devant la mort que la bête.

Malherbe disait :

Le pauvre en sa cabane où le chaume le couvre,
Est sujet à ses lois ;
Et la garde qui veille aux barrières du Louvre
N'en défend pas nos rois.

L'Ecclésiaste, pour peindre la vanité de la vie humaine, cherche plus bas les termes de sa comparaison ; mais sa pensée ne diffère guère et n'est ni plus équivoque ni plus scandaleuse.

Le scepticisme que l'on surprend de nouveau au verset 20 repose sur une traduction fautive. On traduit : Qui connaît l'esprit de l'homme (et sait) s'il monte en haut? et l'esprit de la bête (et sait) s'il descend en bas? Lors même qu'on maintiendrait cette traduction, on pourrait, d'une façon toute naturelle, expliquer le texte, sans l'entacher de scepticisme (1). Mais

---

(1) Le sens général de la phrase dépendra de celui qu'on attribuera à la proposition : *Qui connaît l'esprit de l'homme.* Il y a trois manières d'interpréter cette proposition. Elle peut d'abord se rendre par *qui peut connaître* et devenir équivalente de celle-ci : Il n'y a personne qui puisse connaître. Des trois, c'est certes la moins littérale, puisque d'abord elle dépouille la proposition de sa forme interrogative pour la rendre affirmative, et que de plus elle ne lui conserve pas son caractère concret, et transforme en question de principe, de *possibilité,* une pensée qui, dans sa teneur originale, se borne à un problème envisageant simplement son objet par le côté du *fait,* qui *connaît?* Mais dans cette hypothèse même, en résulte-t-il nécessairement une affirmation sceptique? En disant que personne ne peut savoir si l'âme de l'homme est immortelle, l'auteur aurait-il l'intention de prétendre que l'homme n'a aucun moyen, d'aucun genre, d'arriver à la connaissance de son immortalité? En un mot, exclurait-il la révélation? ou avancerait-il purement que par ses propres forces, par le travail de son intelligence, l'homme ne saurait y parvenir? Qu'on examine les termes et la situation de l'auteur, et l'on n'hésitera pas à répondre. Les termes seraient généraux, *il n'y a personne qui...,* etc. Il s'agirait donc d'une incapacité universelle, et par conséquent l'auteur porterait son jugement sur le moyen universel de connaître, la raison. Celui qui a écrit cela, en effet, est un Juif, un Hébreu. Il n'admet pas de révélation divine pour les autres peuples ; s'il prend l'humanité dans son universalité, pour étudier où elle peut aboutir en fait de connaissance, il est clair dès lors qu'il l'examine dans ce que les hommes ont de commum, l'intelligence. Par le fait même qu'il parle d'une manière générale et qu'il est Hébreu, il réserve donc ce moyen

cette traduction, encore une fois, est fautive, et l'on n'a aucun motif sérieux à alléguer pour la soutenir. Le texte, au lieu de la forme dubitive, a ici un caractère particulier d'affirmation et ne permet pas qu'on traduise : *s'il* monte, *s'il* descend, par la raison qu'il porte : *lequel* monte, *lequel* descend. La ponctuation massorétique en effet ne permet point d'y lire le *si* dubitatif; elle oblige (1) à y voir l'*article* et par conséquent à

---

particulier d'apprendre, qui n'appartient qu'à sa nation : la parole de Jéhovah, la révélation. A moins qu'on ne pousse jusqu'au bout l'audace de l'absurde, et qu'on ne dise que lui Hébreu, qui commande le respect à Jéhovah (chap. v, 1, 2, et sq.) et défend énergiquement la Providence (chap. VIII et IX), il nie la révélation et en écarte même jusqu'à la possibilité, car il faut aller jusque-là. Or, si l'Ecclésiaste ne faisait, en réservant sa foi, que dénoncer les hésitations et les faiblesses de la raison, qui pourrait y trouver à redire ou du moins l'accuser de scepticisme?

La seconde manière d'interpréter la proposition : *Qui connaît,* est celle-ci : *Y a-t-il quelqu'un qui connaisse?* L'auteur alors, sans parler de sa croyance à lui-même, se demanderait si de son temps il y a des hommes qui soient sûrs de l'immortalité de l'âme. La pensée dans ce cas changerait complétement d'horizon, et le doute ne reposant plus sur la possibilité naturelle ou extra-naturelle de parvenir à cette certitude, mais se restreignant à une pure question de fait où sa personnalité à lui-même peut n'être pas impliquée, dégage par cela même sa croyance et ne prête plus flanc à l'accusation.

Il reste une troisième et dernière interprétation qui serait de toutes la plus vraisemblable et présenterait ce sens : *Y a-t-il beaucoup de gens qui connaissent.* Il n'est pas douteux, en effet, que le pronom interrogatif *qui*, en français, ait très-fréquemment cette signification, et l'on dira très-bien *qui connaît,* pour dire *y a-t-il beaucoup d'hommes à connaître?* De même, en latin, *quis* est souvent synonyme de *quotusquisque.* Or, en hébreu, la chose ne se passe pas différemment; et pas un hébraïsant ne fera difficulté de rendre מי יודע par *quotusquisque novit.* C'est précisément de cette façon que Aben-Esra commente ce passage : « Quotusquisque est hominum qui novit discrimen inter utriusque hominis et bruti animum? Paucissimi sane, est enim hujus rei cognitio admodum ardua. » Et S. Jérôme dit expressément : « Pronomen *quis* in Scripturis sanctis, non pro impossibili, sed pro difficili semper accipitur. » Mercer, Pineda, etc., font la même remarque. Rosenmüller accepte cette traduction; Gesenius enregistre ce sens dans son *Thesaurus,* et l'Ecriture en fournit d'innombrables exemples (V. *Isaïe,* LIII, 1 ; *Osée,* XIV, 9 ; *Psaum.,* XC, 11 ; XCIV, 16 ; *Prov.,* XXXI, 10, etc., etc.). Or, s'il s'agit du petit nombre d'hommes arrivés à cette connaissance précise, loin de renfermer des traces de scepticisme, ce verset contient, au contraire, une double affirmation. En se demandant s'il y a beaucoup de personnes à connaître la survivance de l'âme, l'auteur déclarerait d'abord équivalemment par cela même que, pour son compte, il ne l'ignore pas. D'autre part, s'il avouait qu'il y a peu de gens à en être assurés, il confesserait au moins qu'elle est connue par certains ; et par conséquent, dans ces lignes où l'on prétend le prendre en flagrant délit de scepticisme matérialiste, il y aurait formellement une profession de foi personnelle à la survivance et une déclaration expresse qu'il n'est pas le seul à tenir cette croyance. Le Saint-Esprit n'a donc point permis que, même en partant d'une traduction inexacte, on fût dans la necessité d'incriminer la parole de son secrétaire.

(1) Le ה interrogatif se ponctue avec kametz-patach, sans daguesch dans la consonne suivante. Or, il porte le patach pur dans היורד, avec le daguesch dans le iod, qui dénonce à n'en pouvoir douter l'assimilation du ל de l'article הל. Dans העלה, au lieu du patach pur avec daguesch, se trouve le kametz pur qui est le patach allongé, et qui, par son allongement, remplace l'assimilation du daguesch, dont l'usage est rendu impossible par la présence de la gutturale ע, première radicale du verbe עלה.

היורד et העלה sont donc bien deux participes présents précédés de l'article relatif qui tient lieu du pronom אשר (qui, quæ, quod), et devant littéralement se traduire par *le montant, le descendant,* c'est-à-dire *lequel monte, lequel descend.*

Michaëlis objecte que, dans ce cas, le pronom הוא, qui suit ces deux mots, étant mis en apposition, devrait lui-même porter l'article. La règle invoquée par Michaëlis n'est point tellement absolue qu'il puisse en faire une objection sérieuse, puisque, lorsque ce pronom apposé joue un rôle déterminatif visible et important : par exemple, quand il se trouve après un substantif, les écrivains hébreux s'en affranchissent très-bien. Ainsi, au chapitre XIX, verset 33

traduire *lequel* monte, *lequel* descend (littér. : le montant, le descendant). Mercer, Rosenmüller (1), Hengstenberg (2) et bien d'autres ne manquent pas de faire cette constatation. Ewald lui-même (§ 104) n'hésite pas à confesser l'incompatibilité de la ponctuation actuelle avec la traduction de la Vulgate et de plusieurs autres versions, aussi bien que l'intention manifeste, dans les Massorètes, d'ôter au lecteur toute possibilité de voir dans ces lignes l'expression d'un doute.

On accuse, il est vrai, la Massore d'avoir opéré ici un changement : affirmation pure qui ne demande pas de réfutation, car il est évident que les Massorètes n'auraient point fait l'auteur affirmer la survivance au verset 21, s'ils l'avaient trouvée niée aux versets 18, 19, 20 et 22 du même passage. Ainsi rétablie dans sa teneur véritable, nous avons donc cette phrase affirmant la survivance de l'âme :

Qui voit (3) *l'esprit de l'homme, lequel monte vers le ciel, et l'esprit de la bête qui descend vers la terre?*

On donne de plus, au verset 22, un sens épicurien que l'on présente comme la conclusion naturelle du matérialisme prétendu des précédents.

Voici ce verset :

Et j'ai vu qu'il n'y a rien de meilleur pour l'homme, que de se réjouir dans ses œuvres parce que c'est là sa part; car qui fera pénétrer son regard dans les événements qui viendront après lui?

Nous devons, en ce moment, dire peu de chose sur la première partie de ce verset, dont la discussion aura sa place naturelle au chapitre de l'épicuréisme. Nous nous contenterons de faire remarquer le vice de l'argumentation qu'on y fonde. On veut que l'épicuréisme de ce verset soit une preuve du scepticisme des précédents. Mais à quoi reconnaît-on qu'il y a de l'épicuréisme dans ce verset? Isolément considéré, il peut recevoir une interprétation très-morale, voire même très-chrétienne. On le trouve épicurien, parce qu'on a trouvé les autres sceptiques. De sorte que l'on se sert ingénieusement du scepticisme des premiers pour prouver l'épicuréisme du dernier, et de l'épicuréisme supposé du dernier pour établir le scepticisme des premiers. Ce qu'il importe de remarquer c'est que l'on

---

de la *Genèse,* ou l'apposition n'est pas douteuse, nous ne voyons point ce pronom accompagné de l'article, bien que le nom qui précède et qu'il détermine porte l'article lui-même, et nous lisons : בלילה הוא. De même encore, au chapitre XXXVIII, 21 ; הקדשה הוא. On peut consulter encore *Gen.*, XXX, 16; XXXII, 23; I *Sam.*, XIX, 10, etc. A plus forte raison, lorsque son rôle déterminatif est secondaire, comme dans le passage de l'Ecclésiaste que nous examinons.

M. Cahen (*Bible,* trad.) est étrange dans l'interprétation de ce passage, Il reconnaît bien que le ה est « déterminatif » et qu'il faut traduire *lequel monte;* mais, pour arranger tout le monde, il ajoute ces mots : *si c'est,* et dit : « Qui connaît (si c'est) l'esprit de l'homme qui monte? » Il ne semble pas avoir vu que ces deux mots *si c'est,* chez nos adversaires, sont la traduction de ce ה qu'il appelle déterminatif, et qu'il faut choisir entre *si c'est* et *lequel monte,* mais non les prendre tous les deux.

(1) *Koheleth,* p. 101.

(2) *Der Prædig.*, p. 177.

(3) En traduisant le verbe hébreu (ידע) par *voir* au lieu de connaître, nous lui donnons son sens premier et propre; et, quand nous disons son sens premier, nous ne voulons point parler de son étymologie; mais de son emploi connu, fréquent, habituel (voir *Isaïe* chap. XL, 21; XLIV, 18. Comparer *Deutéron.*, XXXIV, 10, avec *Gen.*, XXXII, 31 ; *Juges*, VI, 22, et III *Rois*, XIV, 8; *Esth.*, II, etc.) Les LXX, prennent ce mot, à cet endroit de l'Ecclésiaste, dans le même sens que nous et traduisent : Καὶ τίς εἶδεν πνεῦμα υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου.

n'obtient ce résultat, 1° qu'en présentant le verset 22 comme la conclusion des versets 19, 20, 21. — 2° Qu'en donnant les mots : Qui fera pénétrer son regard dans les événements qui viendront *après lui?* comme synonymes de ceux-ci : Qui lui dira ce qui arrive *après la mort?* Or ces deux affirmations sont également erronnées. D'abord les versets 19, 20, 21, sont une parenthèse intercalée dans le raisonnement de l'auteur pour expliquer les versets précédents. La particule *car* par laquelle débute le verset 19 l'indique clairement. Le verset 22 est donc la conclusion des versets 16, 17 et 18, et le sens est celui-ci :

Versets 16, 17, 18 : Il y a des tristesses forcées dans la vie, produites par les iniquités des hommes; l'homme ne saurait les empêcher, puisque Dieu le veut ainsi et le permet expressément pour faire éclater l'impuissance humaine (ici se place la parenthèse où cette impuissance est démontrée).

Verset 22. Donc l'homme n'a rien de mieux à faire que d'accepter ce qui lui arrive et de profiter des succès qu'il obtient; car c'est là tout ce qu'il peut faire.

Ensuite, il ne s'agit point dans la dernière moitié du verset 22 de ce qui arrive *après la mort*. En effet, on voit du premier coup par le verset 12 du chapitre XII, où la même idée est répétée comme conclusion d'un raisonnement identique, que l'auteur ne parle point des événements d'*outre-tombe;* car, complétant sa pensée il dit : « Qui lui indiquera ce qui arrivera après lui *sous le soleil?* »

On reconnaît encore par ce passage qu'il n'est point question de ce qui arrivera *après la mort:* mais de ce qui arrivera à l'homme *dans la suite de sa vie*. L'ignorance du lendemain, telle est ici la vérité banale plusieurs fois répétée par l'Ecclésiaste. Il est facile de s'en convaincre. Quelle est en cet endroit (VI, 12) l'argumentation de l'auteur? Appuyé sur la vanité des richesses qu'il vient de décrire (v. 1-6), en montrant qu'elles ne donnent pas le bonheur, et qu'elles peuvent de plus causer des chagrins cuisants, il recommande de se contenter de ce qu'on a et ne point se consumer en désirs, inutiles du reste, si Dieu n'a pas résolu de les combler (v. 7-10). Multiplier les affaires, ce serait alors multiplier la vanité sans bénéfice (v. 11). Il en donne deux raisons : d'abord, « Qui sait ce qui est bon à l'homme dans la vie? » ensuite, « Qui lui indiquera ce qui arrivera *après lui* sous le soleil (v. 12)? » La première raison est manifestement excellente. Si l'homme ne sait pas ce qui peut lui procurer le bonheur, il est clair qu'il y travaille à l'aventure et qu'en multipliant ses travaux, il s'expose à multiplier ses vanités, c'est-à-dire à faire des efforts vains et inutiles. Mais que signifie la seconde, si on l'entend des événements qui doivent avoir lieu après la mort, soit ici-bas, soit dans le *scheol?* Le succès de nos opérations pendant la vie ne dépend à aucun degré de ce qui arrivera sous le soleil après notre mort, et l'ignorance de cet avenir ne peut en rien influer sur l'issue de nos efforts présents. Que voudrait donc dire l'Ecclésiaste, en cherchant à démontrer l'impuissance des efforts humains par l'ignorance où nous sommes de ce qui se passera quand nous ne serons plus? Que si, au contraire, il veut, comme nous le prétendons, parler de l'inconnu qui enveloppe l'avenir terrestre de l'homme, son argument est sans réplique. Vous vous agitez beaucoup, dit-il alors; mais à quoi bon, puisque vous ne savez pas où cela vous mène? Vous vous exposez à

marcher précisément à l'encontre de vos espérances, ignorant les événements qui vous attendent. Et qui vous dirait ce qui vous arrivera demain? Donc, cessez cette activité fiévreuse, excentrique, impuissante, et ne vous exposez pas ainsi à ne multiplier que les vanités dans votre vie, en multipliant vos fatigues (1). — On devra convenir qu'autant l'interprétation première jette d'incohérence dans le raisonnement de l'auteur, autant celle-ci le rend clair, logique, concluant.

L'on arrive au même résultat en étudiant le chapitre x, verset 11 et le chapitre VIII, verset 7 (2). Aussi notre interprétation n'est-elle pas nouvelle. La traduction de Symmaque permet de donner à ce passage le sens que nous venons d'exposer : Τί γὰρ δὲ αὐτὸν ἄξει θεάσασθαι τὰ ἐσόμενα μετὰ ταῦτα ; et S. Jérôme ne l'en blâme pas : « Pro eo, dit-il, quod nos posuimus ut videat quod futurum est post ipsum, apertius interpretatus est Symmachus dicens : ut videat ea quæ futura sunt post hæc. » Pineda, quoique n'embrassant pas ce sentiment (3), le regarde comme légitime. Et parmi les modernes, nous pouvons citer Hengstenberg, qui s'exprime ainsi : « *Après lui* ne veut pas dire après sa mort, mais après l'état dans lequel il se trouve maintenant (4). » Ce dernier vestige du scepticisme de l'auteur doit donc aller rejoindre les autres.

Qu'avons-nous maintenant à la place de cette thèse matérialiste et sceptique? Nous ne saurions mieux le dire qu'en exposant dans sa totalité le texte interprété.

16. Il y a des injustices sur la terre.

17. Elles auront leur juge; en attendant, elles ont leur temps. J'en ai cherché la raison.

18. Je me suis dit que Dieu les permet pour éprouver l'homme par le spectacle de sa dépendance, qui n'est pas moindre que celle de la bête.

19. Comme elle, en effet, il est soumis, dans son être corporel, aux lois du sort et de la mort.

20. Et, comme le sien, son corps retourne au lieu de son origine : la poussière.

21. Sans doute, son âme remonte à Dieu, et celle de la bête descend à la terre; mais qui les voit l'une et l'autre? L'humiliante épreuve de sa dépendance n'est donc pas extérieurement moins complète.

---

(1) Le commentaire de M. Cahen ne conteste pas cette explication; il dit : « Que si l'on ne sait pas ce qu'il convient de faire dans le présent, on le sait encore moins pour l'avenir. »

(2) Voir *Salomon et l'Ecclés.* 1er vol. p. 243 et suiv.

(3) *Comm. in Eccles.*, p. 297. L'erreur de Pineda est ici bien visible. Il croit qu'il y a rapport de ressemblance entre ce verset et les versets 19 et 20 du chap. II, où l'auteur parle de l'ignorance dans laquelle il est sur le compte de celui qui héritera de ses biens. C'est à cause de cette ignorance, pense-t-il, que l'Ecclésiaste conseille ici de jouir au lieu d'amasser. L'Ecclésiaste ne laisse en rien entrevoir ce motif et il en donne explicitement un autre : l'impuissance de l'homme à régler son sort *présent* et à empêcher les tristesses inévitables que Dieu permet (v. 17). Telle est la cause du conseil de jouissance. Il faut jouir quand l'occasion s'en présente, parce que tout ce que l'on peut faire est de profiter du moment actuel, l'avenir étant réglé par un autre et conséquemment ignoré. La différence entre les deux passages rapprochés par Pineda est frappante. Au chap. II, la conclusion de l'auteur en face de l'ignorance de son héritier est le dégoût de ses œuvres, et celle qu'il émet au chap. III est qu'il faut en jouir lorsque la chose est possible. On remarquera donc que, si Pineda n'adopte pas notre explication du mot אחרי, c'est par suite d'erreur de contexte, et non pour des raisons grammaticales.

(4) *Op. cit.*, p. 120.

22. Son impuissance devant Dieu étant telle, j'ai dès lors compris qu'il n'y a rien de mieux à faire que de profiter du présent en l'acceptant comme Dieu le lui donne, puisqu'il ignore ce que seront les jours qui viennent, et que nul ne peut le lui apprendre.

Souffrances injustes, mais inévitables, en ce monde; jugement et réparation dans l'autre; en attendant, abandon souriant à la Providence : voilà, en trois mots, les impiétés sceptiques, matérialistes et épicuriennes qui sont la vraie propriété du Koheleth; le reste est le fait de ses accusateurs et doit leur retourner. Si l'on voulait une confirmation à notre thèse, on la trouverait aisément dans la comparaison de l'exégèse de nos adversaires avec celle que nous venons de faire. Ils ne peuvent maintenir le scepticisme du Koheleth qu'en le faisant tomber dans les contradictions les plus maladroites : en le faisant, par exemple, affirmer le jugement de Dieu après la mort au verset 17 et nier la survivance aux versets 19, 20 et 21. Or, comment admettre qu'après avoir dit immédiatement avant : Ces iniquités Dieu les jugera là-haut, il ajoute : Dans l'homme tout meurt, absolument comme dans la bête (1)?

III. — Sur la Rémunération future.

Après l'étude du passage attaqué dans le chapitre III, on objecte quelques versets du chapitre IX (2).

Voici les versets qui font difficulté :

4. *Mieux vaut un chien vivant qu'un lion mort.*

5. *Les vivants savent qu'ils mourront, et les morts ne savent plus rien; ils n'ont plus de récompense à attendre de leurs travaux, car leur mémoire est oubliée.*

6. *Leur amour, leur haine, leur ardeur se sont évanouis, et ils n'auront plus à jamais de part à ce qui se fait sous le soleil.*

10. *Tout ce que votre main trouvera l'occasion de faire, faites-le de toute l'énergie de votre âme; car il n'y a ni calcul, ni œuvres, ni science, ni sagesse dans le scheol où vous irez.*

Là-dessus, double conclusion contre l'auteur : les uns décident qu'il ne croit pas à l'immortalité de l'âme, les autres, qu'au moins il n'a pas idée de la rémunération future.

Pour évincer les premiers tout d'abord, il nous faut faire voir que la permanence de l'âme est au contraire très-visiblement supposée, ou mieux, équivalemment affirmée, dans le texte, et pour cela il suffit d'établir le vrai sens du mot *scheol*.

M. Munk examinant cette question écrit à ce sujet contre M. Cahen : « Je dois ici m'élever contre l'interprétation de M. Cahen, qui traduit le passage (3) que je viens de citer par les mots suivants : « Je descendrai

---

(1) Voir les autres contradictions dans *Salomon et l'Eccléſ.* 1er vol., chap. 1er, nº II.

(2) C'est dans ce passage que M. Cahen voit le raisonnement suivant : « Puisque la mort termine tout, autant vaut passer sa vie dans les délices. » *Bible, Eccles.*, p. 123.

(3) Il s'agit du chap. XXXVII, verset 35 de la Genèse et des paroles prononcées par Jacob

pleurant vers mon fils *dans la tombe.* » Cette interprétation, non seulement est inadmissible, mais il résulte avec évidence, de la plupart des passages de la Bible où se trouve le mot *scheol*, que c'est le séjour des morts, semblable au *tartarus*. Les ombres qui l'habitent sont appelées רפאים (rephâim), *les faibles*. Dans le sublime poëme sur la chute du tyran de Babylone, que nous trouvons parmi les prophéties d'*Isaïe* (chapitre XIV), le *scheol* tremble à l'arrivée du tyran, les *rephâim* s'émeuvent. Dans le même livre (chapitre XXXVIII, v. 10), il est question des portes du *scheol ;* dans *Job* (chap. XVII, v. 16), de ses verroux ; dans les *Proverbes* (chap. IX, v. 18), de ses vallées. Il mérite d'être observé que le mot שאול (scheol), bien loin d'être générique dans le sens de *tombe*, est toujours considéré comme nom propre et n'a jamais d'article. Cette circonstance m'a frappé, surtout dans le passage où le mot *scheol* se trouve en parallélisme avec un autre mot qui a l'article, comme par exemple *Habac.* (chap. II, v. 5) et *Cantiq.* (chap. VIII, v. 6), où on lit : בשאול et בבית, (dans *scheol* et dans *la* mort). Le mot s'est conservé dans la langue syriaque, où il signifie *enfer* ou *purgatoire*. Les rationalistes les moins attachés au dogme, et qui n'ont vu dans la Bible *que ce que la saine raison leur y fait voir*, n'ont pu s'empêcher de reconnaître aux Hébreux la croyance à une vie future. Voyez, entre autres, Meyer, *Commentatio de notione Orci, apud Hebræos;* les articles רפאים (rephâim) et שאול (scheol) dans le dictionnaire de M. Gesenius, et M. Paulus : *Philologische claris über die Psalmen,* ps. VI, v. 6. » Ainsi parle M. Munk. Nous l'avons cité tout entier, parce qu'il ne saurait être suspect de partialité à notre égard, et que ses réflexions résolvent parfaitement le problème. Du reste, il a dans son camp des appuis imposants, car les autorités rationalistes qu'il invoque sont bien choisies pour que l'argumentation soit regardée comme péremptoire et la confession sans retour. Voici, en effet, ce que dit, entre autres, Gesenius (1) : « שאול (scheol), *Orcus*, locus subterraneus, profundissimus et caliginosus, habitatus a mortuorum animabus, quæ רפאים (rephâim) appellantur; cui et valles, et portæ vectesque tribuuntur a poetis. »

Le rationalisme est ici d'accord avec le judaïsme, le catholicisme et le protestantisme. Les rabbins (2), les uns après les autres, en parlent tous comme d'un lieu où vont les âmes après la mort. Qu'on lise les paroles de R. Bar Nachmoni, de R. Eliezer, de R. Josua ben Levi, de R. Ahu, de R. Salomon, R. Menahem, des Talmudistes en général; qu'on lise les *Targumim,* et l'on verra l'unanimité avec laquelle les écrivains juifs distinguent le *scheol* du sépulcre.

Les Pères et les écrivains catholiques ne parlent pas différemment. S. Irénée (3) l'appelle un lieu invisible dans lequel émigrent les âmes des

---

lorsqu'on lui rapporte la robe ensanglantée de Joseph, son fils. Il est évident que dans la pensée de Jacob il ne peut s'agir d'aller rejoindre Joseph dans *la tombe* puisqu'il le croit entièrement dévoré par une bête fauve. Le mot *scheol* est donc ici mal traduit par M. Cahen.

(1) Voir *Thesaur.*, ad verb. שאול.

(2) Voir *Bereschith Rabba*, commentaire allégorique. *Gen.*, II, sur ces mots : השביעי אלה והארץ תולדות Istæ sunt generationes cœli et terræ; *ibid.*, *Gen.*, XXIV, 27. — *Misdrasch Tillim.*, *ps.*, XLIX, 3; CXIV, 1. — *Talmud Babylon.*, cod. Erubhin, de mixtionibus, cap. XI, fol. 19. — *Misdrasch Koheleth*, I, 7 ; et encore : *Talm. Bab.*, Massecheth Schabbath, c. XXIII.

(3) Liv. V, *Adversus Hæreseos*, cap. III.

défunts; Tertullien (1), un lieu où vont toutes les âmes; S. Hilaire de Poitiers (2), S. Ambroise (3), S. Grégoire de Nysse (4), répètent à peu près les mêmes paroles. S. Jérôme (5), qui, le premier de tous peut-être, a établi la différence qu'il y a entre la mort et le *scheol*, dit expressément : « *Mors* est qua anima separatur a corpore, *infernus* locus in quo animæ recluduntur. » Et, pour ne faire que citer les noms, S. Jean Chrysostome (6), Aster, évêque d'Amasée (7), S. Cyrille d'Alexandrie (8), Gennade (9), André de Césarée (10), S. Isidore de Séville (11), Maxime (12), Georges Pachymère (13), S. Jean Damascène (14), Théophane de Ceramée (15), Théophylacte (16), Euthyme (17), tous, en un mot, s'expriment à ce sujet de la façon que nous venons de dire. Il serait utile de citer des exégètes catholiques, leur langage est connu. On devine d'ailleurs facilement qu'il ne diffère guère de celui des Pères.

Veut-on entendre des protestants? Voici Luther qui traite *ex professo* la question, et qui la résout en ces termes : « Necesse est aliud esse קבר (sepulchrum) et aliud שאול (scheol). Recte igitur hoc distinguitur, ita ut sepulchrum sit locus, in quo corpus ossaque demortuorum reconduntur, certo tempore, certa persona et loco : *Scheolah* autem commune quoddam receptaculum, non corporum tantum, sed animarum, ubi omnes mortui congregantur..... Proprie igitur et definitive *scheolah* locus, vel receptaculum est animarum (18). » Théod. Hackspanius répète identiquement la même doctrine, en comparant les mots שאול et מות : « Le mot *scheol*, dans l'Ecriture, dit-il, regarde l'âme ; le mot *mort* regarde le corps (19). » Paul Fage, Math. Martini, P. Ravanelle, Abrah. Calovius (20), J. Quistorpe (21), G. Calixte (22), D. Titius (23), Chr. Nold (24), Aug. Pfeifer (25), Sam. Bochart (26), J. Lightfoot (27), Dav. Chytrée (28), tous dissertent

---

(1) *De Anima*, cap. LV.
(2) *In Psalmum* CXXXVIII.
(3) *De Bono Mortis*, cap. X.
(4) *De Anim. et Resurrect.*
(5) *Comment. in Hoseam.*
(6) *Homil. in Pasch.*
(7) *Homiliæ.*
(8) *In cap.* V, *Isaiæ.*
(9) *Liber de Eccles. dogmat.*
(10) *In Apoc.*, XX; I. ⅃ Bibl. Patr.
(11) *Lib. I Sentent., seu de Summo Bono*, cap. XVI.
(12) Moine de Constant. et martyr. *In cap.* II, *Dionys. Areopag., de Hier. Eccl.*
(13) *Ibid.*, sect. III. § 7.
(14) *Hist. Barlaam*, cap. X.
(15) Archev. de Taormina, en Sicile. *Homil.*, VIII.
(16) Ad *Luc.*, cap. XVI.
(17) Ad *Psalm.* XVII.
(18) *In Genes.*, ad cap. XLII, 38.
(19) *Not. philosophico-theol., in varia et diffic. Script. loc.*, p. 976.
(20) *Bibl. illustr.*, t. II, p. 778.
(21) *Annotat. Bibl.*, ad *Psalm.* LXXXIX.
(22) Ad *Genes.*, XXXVII, 35.
(23) In disput. *De statu Animar. separat.*, § 9.
(24) *Annot. et vindic. ad Concord. partic. hebreo-chaldaïcam*, p. 823.
(25) *Dub., vexat. Script. S.*, p. 198.
(26) *In Hieroz.*, pars II, lib. V, cap. XIX.
(27) *Hor. hebr. et Talmud.*, ad *Luc.*, XVI, 26.
(28) *Comment. in Gen.*, XXV, nº 2.

expressément sur la matière et concluent unanimement à la distinction du *scheol* et du sépulcre. On peut leur adjoindre Math. Flaccus, Jacq. Heerbrand, Sal. Gesner, Balth. Meisner, J. Gerhard, Dan. Cramer et Chr. Crinesius, qui, après avoir comparé le chaldéen, le syriaque et l'arabe à l'hébreu, conclut dans les termes de Luther, dont il rappelle le sentiment : « Necesse est aliud esse שאול et aliud קבר sepulchrum (1). »

A la preuve d'autorité, ajoutons la critique directe. Le mot *scheol* se trouve, outre l'Ecclésiaste, plus de soixante fois dans l'Ancien Testament. On le rencontre, entre autres, dans la *Genèse* (2), les *Nombres* (3), le *Deutéronome* (4), le Ier et le IIe livre de *Samuel* (5), le Ier livre des *Rois* (6), dans les *Psaumes* (7), *Job* (8), les *Proverbes* (9), le *Cantique des Cantiques* (10). On le rencontre encore, parmi les prophètes, dans *Isaïe* (11), *Ezéchiel* (12), *Osée* (13), *Amos* (14), dans *Jonas* (15), enfin dans *Habacuc* (16). Or, de tous ces passages, hormis un ou deux plus douteux, aucun ne demande que le mot *scheol* soit traduit par sépulcre (17), et beaucoup s'y refusent absolument. Aussi les Septante, excepté au verset 6 du IIe livre de Samuel, où ils rendent ce mot par θάνατος, l'ont-ils partout rendu par le mot Ἅδης, qui, comme on le sait, n'est pas synonyme de μνῆμα (18), μνημεῖον (19), *monument, sépulcre* (20), mais qui représente l'*Orcus*, le *Tartarus* des Latins, et, dans le style biblique, se traduit par le terme général *Infernus, inferus*. Ce sens lui est attribué par les écrivains profanes (21), aussi bien que par les écrivains sacrés.

La solution semble si peu douteuse que Gesenius, dans son *Thesaurus*, ne note même pas la signification de *sepulchrum*.

---

(1) *Exerc. hebr.* πεντάμερῶν, pars I, exerc. I, quæst. II, § 9 et sqq.
(2) Chap. XXXVII, 35 ; XLII, 38 ; XLIV, 29, 31.
(3) Chap. XVI, 30, 33.
(4) Chap. XXXII, 22.
(5) Ier, chap. II, 6 ; IIe, XXII, 6 (Vulg., Ier et IIe liv. des *Rois*).
(6) Chap. II, 6, 9 (Vulg., IIIe liv. des *Rois*).
(7) *Ps.* VI, 6 ; IX, 18 ; XVI, 10 ; XVIII, 5, 6 ; XXX, 4 ; XXXI, 18 ; XLIX, 15, 16 ; LV, 16 ; LXXXVI, 12, 13 ; LXXXVIII, 4 ; LXXXIX, 49 ; CXVI, 3 ; CXXXIX, 8 ; CXLI, 7 (Vulg., *Pss.* 15, 17, 29, 30, 48, 54. 85, 87, 88, 114, 138, 140).
(8) Chap. VII, 9 ; XI, 8 ; XIV, 13 ; XVII, 13 ; XXI. 13 ; XXIV, 19 ; XXVI, 6.
(9) Chap. I, 12 ; V, 5 ; VII, 27 ; IX, 18 ; XV, 11, 24 ; XXIII, 14 ; XXVII, 20 ; XXX, 16.
(10) Chap. VIII, 6.
(11) Chap. V, 14 ; VII, 11 ; XIV, 9 ; XXVIII, 15, 18 ; XXXVIII, 10, 18.
(12) Chap. XXXI, 15, 16, 17 ; XXXII, 21, 27.
(13) Chap. XIII, 14.
(14) Chap. IX, 2.
(15) Chap. II, 3.
(16) Chap. II, 5.
(17) Nous ne prétendons point que, dans l'idée énoncée par le mot *scheol*, le sépulcre ne puisse être compris, lorsque ce mot désigne les lieux souterrains en général ; nous disons qu'il n'emporte nulle part exclusivement, et dans son sens propre, cette signification.
(18) Voir *Exod.*, XIV, 11 ; — *Nomb.*, XI, 34.
(19) Voir *Gen.*, XXIII, 6, 9 ; XXXV, 20 ; XLIX, 30.
(20) Vide Lexic. Cyril., MS Brem. : Μνήματα, οἱ Τάφοι — Μνήματα, sepulcra. — Cf. Beelen, *Clavis Novi Test. philol.* ; — Biel, *Nov. Thes. philol.*
(21) Homère, *Iliade*, VII, v. 131 ; XVI, v. 856 ; — Théog., *Sentent.*, v. 1007, 1119 ; — Jambl., *in Protrept.*, cap. IX, XIII ; — Diog.-Laërce, liv. VI, *Vie d'Antisth* ; id., *Vie d'Anaxag.*, liv. II ; — Diphile, cité par Clément d'Alex., liv. V des *Strom.* ; — Eurip., *Hyppol.*, *Hercul.* ; — Platon, *Phædon, Cratyle* ; — Plutarque, *Consol. ad Apoll.*, etc.

Si, de l'Ancien Testament nous passons au Nouveau, nous aurons les mêmes constatations à faire. Partout (1) où le mot *Schioul* est employé dans la version syriaque, il se rapporte à l'âme sous un aspect ou sous un autre : jamais au corps, dans le sens exclusif de *tombeau*. Et partout aussi, le grec porte Ἅδης, excepté *Actes*, II, 24, où il y a θάνατος (2) ; *Rom.*, X, 7, ἄβυσσον (3) et Ire *Epître de Saint Pierre*, III, 19, où il y a φυλακή (4), expressions qui, de même que leur traduction dans la Vulgate, confirment notre thèse au lieu de l'infirmer. Le seul passage de la version syriaque qui pourrait, de prime abord, sembler équivoque, si l'on s'en rapporte surtout à la traduction latine de Leusden et Schaaf (5), est le verset 55 du chapitre XV de la Ire *Epître aux Corinthiens*. Les traducteurs ont rendu le mot *Schioul* par *sepulchrum* : « Ubi est victoria tua, o sepulchrum? » Mais la faute est ici aux interprètes, et non au premier traducteur syriaque qui a conservé exactement le grec. Le sens du mot, pas plus qu'ailleurs, ne peut être douteux, puisque, d'une part, le grec, texte primitif de l'épître, porte Ἅδης, et que, d'autre part, ce passage se réfère à Osée, XIII, v. 14, où le mot שאול ne signifie nullement tombeau. Aussi la Bible de Walton, mieux inspirée, traduit-elle par le mot *infernus* (6).

Il faut donc reconnaître que le *scheol* a été, dans la pensée hébraïque, avant comme après l'Ecclésiaste, et toujours, le séjour des âmes séparées. Que l'on se réfère maintenant à notre texte, et l'on y lira cette phrase qui résume tout le passage : « Tout ce que votre main trouvera l'occasion de faire, faites-le de toute l'énergie de votre âme, car il n'y a ni calcul, ni œuvre, ni science, ni sagesse *dans le scheol où vous irez*. » Pour lui donc, le scheol est le lieu où nécessairement il faut se rendre, le lieu de tous, et conséquemment, dans sa pensée, la permanence de l'âme est une loi générale de l'humanité. Et n'est-ce pas ce qu'il laisse, dans tout le passage, parfaitement entendre, lorsqu'il dit que les morts ne savent plus rien, qu'ils n'ont plus de part à ce qui se passe sous le soleil? Pourquoi ces mots, s'il ne veut pas caractériser la différence dans le mode d'*existence* entre *la vie du scheol* et la vie de la terre? On ne saurait donc trouver ici autre chose qu'une affirmation nouvelle de la survivance de l'âme humaine.

On prétend que l'Ecclésiaste au moins a des doutes sur la rémunération future. Cette affirmation ne peut tenir devant une simple lecture de l'ouvrage. Au chapitre III, versets 16 et 17, il en appelle du jugement des hommes au jugement de Dieu, qui réparera, dit-il, les iniquités commises ici-bas, dans les tribunaux mêmes de la justice (7); au chapitre VIII, il distingue entre le temps et le jugement (v. 6), proclame l'universalité et la nécessité de ce dernier, à cause des souffrances qui trop souvent

---

(1) *S. Matth.*, XI, 23; XVI. 18; — *S. Luc*, X, 15; XVI. 22; — *Actes*, II, 24, 27, 31; — *Epître aux Rom.*, X, 7; — Ire *aux Corinth.*, XV, 55; — Ire *de S. Pierre*, III, 19; — *Apoc.*, I, 18; VI, 8; XX, 13-14.

(2) Vulg., Infernus.

(3) Vulg., Abyssus.

(4) Vulg., Carcer.

(5) *Novum Testamentum syriacum*, Lugduni-Batavorum, 1709.

(6) Voir aussi : Lexique de la *Polygl.* : *Schioul* : *Profunditas, fovea profunda, infernus, inferio*

(7) Cet endroit est tellement clair et fort que M. Cahen reproche à Hertzfeld de ne pas reconnaître, avec Mendelssohn, la doctrine de l'immortalité de l'âme, invoquée par l'auteur comme moyen nécessaire de réparer les injustices de la vie présente.

atteignent indistinctement les hommes. Au chapitre XI, il dit : « Jeune homme, réjouis-toi aux jours de ton adolescence; mais sache que, sur toutes ces choses, *Dieu te fera comparaître pour te juger.* » Au chapitre XII, il revient sur ce sujet et s'écrie : « Jeune homme, souviens-toi de ton Créateur aux jours de ta jeunesse, et n'attends pas l'heure... où le câpre éclate, lorsque l'homme s'en va dans la maison de son éternité. Souviens-t'en, avant que soit détaché le fil d'argent et rompue la lampe d'or, que soit brisée l'urne à la fontaine et que la roue tombe en ruine sur le puits, » c'est-à-dire, « avant que la poussière retourne à la poussière, et l'âme à Dieu qui l'a donnée (1). » Et, aux versets 13 et 14 du même chapitre, il termine son œuvre en disant : « Ecoute le résumé de tout ce que j'ai dit : Crains Dieu et observe ses commandements, car c'est là tout l'homme; attendu que Dieu amènera toutes ces œuvres à son tribunal, pour prononcer sur ce qui est caché, bon ou mauvais. » Si, dans ces lignes, quelque chose apparaît d'une façon indiscutable, c'est l'espérance d'un jugement futur, d'un jugement réparateur des iniquités de la terre; non d'un jugement éventuel, mais certain, donné comme motif de consolation à l'opprimé, comme raison de la patience de Dieu (III, 17; VIII, 6 et suiv.); d'un jugement vengeur des voluptés déréglées, offert comme motif de retenue et de réserve au jeune homme (XI, 9); d'un jugement auquel rien n'échappera de ce qu'il y a de plus mystérieux dans la vie et la pensée (XII, 14); d'un jugement qui ne sera pas seulement vengeur, mais rémunérateur, qui prononcera aussi bien sur le bon que sur le mauvais (*ibid*); d'un jugement, enfin, qui n'est pas le jugement providentiel atteignant l'homme dans son existence actuelle; mais d'un jugement qui aura lieu « là-haut » (III, 17), d'un jugement par comparution, c'est-à-dire après la mort (XI, 9), après que le câpre aura éclaté, que l'urne sera brisée, que l'homme aura été reconduit par les pleureurs à sa demeure dernière, qu'il sera entré dans la maison de son éternité (XII, 5, 6); d'un jugement qui aura lieu au moment où l'âme retournera à Dieu qui l'a donnée (v. 7) et dans lequel Dieu lui-même « amènera » cette âme devant lui (v. 14).

Quant au passage qui nous occupe et que nous avons cité au commencement de cette discussion on ne le trouvera point en contradiction avec cette doctrine, si on l'examine bien à la place qu'il occupe et si l'on se rend compte de la pensée du Koheleth. Il se trouve aux prises avec un fait mal compris, dont il veut combattre les conclusions cyniques ou désespérées tirées par les hommes de son temps. Parce que, dit-il (chap. IX, 2, 3), le sort est souvent le même pour le bon et pour le mauvais, pour le pur et l'impur, on voit des hommes se laisser aller à la malice de leur cœur, livrer leur existence à la sottise du découragement et s'en aller aux morts sans faire rien de plus. Ce retard, apporté par la justice divine, dans la répartition des biens et des maux, les conduit donc, en pratique, à une espèce d'incrédulité abattue et découragée. Ce sont ces conclusions que veut combattre le Koheleth. Il montre combien cette manière d'agir est blâmable, dépourvue de tout sérieux motif, même au point de vue rationnel. Son argumentation est celle-ci : Parce que récompenses et châ-

(1) Voir dans *Salomon et l'Eccl.*, la réponse aux interprétations données par MM. Derenbourg et Renan à ce passage. 1er vol. *sceptic. II. Sur l'Immortalité de l'âme*, p. 227 et suiv.

timents ne sont pas distribués à chacun selon ses œuvres en ce monde, vous renonceriez à toute œuvre, toute action? Réfléchissez donc que ce monde est le seul réservé à cette action et à ces œuvres, et qu'en l'autre il ne sera plus temps. Ne vous souvenez-vous plus du proverbe : Un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort? Cette maxime, dont il est si facile d'abuser, est ici excessivement claire, et la première partie du verset, comme l'ensemble du passage, l'explique assez pour ne lui laisser aucune équivoque. « Quel que soit le genre de vie qu'on ait, » dit-il, à la première moitié du verset, « il y a de l'espérance ; » c'est-à-dire, quel que soit le sort, ses injustices et ses tristesses, à tel moment donné, il n'y a pas lieu de se décourager ; le sort varie, les tristesses passent, et là où il y a de la vie, il y a espoir et possibilité de faire le lendemain sourire, quoique la veille ait pleuré. Il ajoute : Une fois mort, il n'en sera plus ainsi ; aussi est-ce un proverbe connu (1) : « Mieux vaut un chien vivant qu'un lion mort » (v. 4). « Les vivants savent qu'ils mourront ; » ils sont naturellement excités par cette pensée à profiter du présent. Le temps qu'ils ont devant eux leur permet de se ménager un lendemain plus agréable. Les morts n'en sont point là ; « ils ne savent rien » de semblable : leur sort est fixé, et ils ne peuvent plus se livrer à l'activité et au travail (v. 5). C'en est fini à tout jamais pour eux des jouissances de la terre. Les sentiments, les affections terrestres, les passions, « leurs amours et leurs haines, » ils les ont déposés sur le bord du cercueil, et la tombe a fait disparaître pour eux toute relation à ce qui se passe « sous le soleil, leur mémoire même est oubliée » (v. 5 et 6). Or, s'il en est ainsi, le simple bon sens ne dit-il pas que c'est en ce monde qu'il faut agir, et ne pas attendre l'autre où ce genre d'action est interdit? N'est-il pas déraisonnable de refuser de prendre la part de jouissance que la vie peut nous offrir, sous prétexte qu'elle distribue trop indistinctement la souffrance? Donc, point de désespoir, point d'abattement. « Allons, mangez votre pain dans la joie, buvez votre vin dans la gaîté du cœur, lorsque Dieu voudra bien faire prospérer vos œuvres » (v. 7). N'affichez point, sous des dehors négligés, le découragement et le deuil ; « qu'en tout temps, vos vêtements soient blancs et que le parfum ne manque point à votre tête (v. 8). Jouissez plus tôt de la vie avec la femme que Dieu vous a donnée ; » prenez « votre part » pendant que vous êtes « sous le soleil » (v. 9) : travaillez avec activité et ardeur : « Tout ce qu'il vous sera possible de faire, faites-le de toute l'énergie de votre âme. » Au « *scheol*, où certainement vous irez, » il sera trop tard. Là « adieu les œuvres, les calculs, la science, la sagesse » terrestres : tout cela n'y peut plus rien pour le bonheur (v. 10).

Mais comment se fait-il que le Koheleth ne fasse ici du *scheol* qu'une peinture négative? C'est d'abord pour le besoin de sa thèse, comme nous venons de le voir. Mais il faut ajouter, entre autres raisons (2), que l'Ecclésiaste était dans l'impossibilité d'agir autrement. « Les Hébreux, dit très-

---

(1) Cette maxime, dit M. Cahen, est encore aujourd'hui, chez les Arabes, un proverbe. (Bible, trad. *Ecclés.*, p. 123.)

(2) Nous avons longuement étudié cette belle question dans *Salomon et l'Ecclésiaste* et expliqué en détail l'état des connaissances Juives par rapport à la situation des âmes dans la vie future. Voir 1er vol. p. 274 et suiv.

ien Lowth (1) de même que le reste des hommes, étaient dans une igno-
ance entière sur le mode d'existence des âmes après leur séparation du
orps, sur le lieu qu'elles habitent, sur leur forme, sur leur état. A l'égard de
ous ces points, les divines Ecritures ne leur fournissaient aucune lumière. »
La révélation mosaïque n'avait point éclairé ces ténèbres ; et comme la
ensée humaine est incapable de faire le jour sur ces mystères, comme il
n'est donné à aucun mortel de comprendre ni même d'atteindre par ses
onjectures un sujet si grave et si imposant, il résulte que la vie de l'âme
levait, pour l'antiquité juive, être enveloppée d'ombres épaisses. Cette
gnorance laissait leur esprit suspendu dans je ne sais quel vide d'idées ;
or, l'inconnu, quand il s'agit de décrire et qu'on n'a pas le droit d'in-
enter, équivaut presque au non-être. Les réalités de l'autre vie, malgré
eur foi, ne prenaient point à leurs yeux un corps fortement saisissable.
Ils n'appréhendaient l'avenir prochain que par un rapport de comparaison
dont l'un des termes était la terre, ses objets et ses joies sensibles, et
'autre, sans substance distinctement concrète, la négation du présent,
'absence de tout ce qui composait leur actuelle existence. Leurs peintures
devaient donc être, s'ils s'arrêtaient aux limites de leurs connaissances,
plutôt négatives que positives. Et voilà pourquoi leurs poètes, leurs pro-
phètes et leurs moralistes, sans nous dire jamais ce qu'on y rencontre, se
contentent de nous dire ce qu'on n'y trouve plus. Voilà pourquoi Heman (2),
malade et sur le point de mourir, dit qu'il ressemble presque à ceux du
scheol dont Dieu *ne s'occupe plus*, sur lesquels n'agit plus sa providence
visible (3) ; et pourquoi, lui demandant de le guérir, il ajoute que c'est
sur la terre qu'il faut le secourir, qu'*il ne fera plus* de miracles pour les
morts, que les morts *ne publieront plus* ses prodiges et *n'exciteront plus*
les autres à le célébrer ; pourquoi, rappelant que dans le scheol *on n'a plus*
de relations avec la terre, il le nomme une terre d'oubli, où *l'on ne sait plus*
rien de ce qui se passe ici-bas, où l'on *ne connait plus* les miséricordes
que le Seigneur y exerce. Voilà pourquoi David, demandant lui aussi la
vie au Seigneur, en donne pour motif à Dieu que dans la mort *on ne le*
célèbre plus (4), faisant allusion aux prières publiques, aux réunions autour
du tabernacle, à l'impulsion qu'il donne lui-même au culte de Jehovah ;
pourquoi le psaume CXLV (5), que les Septante attribuent à Aggée et
Zacharie, disent qu'à la mort *les hommes perdent* toutes leurs pensées,
c'est-à-dire voient s'évanouir toutes leurs passions et leurs désirs ter-
restres ; pourquoi Isaïe (6), met dans la bouche d'Ezéchias, souffrant et en

---

(1) *De la Poésie des Hébreux*, IIe part., Leçon VII.

(2) *Psaume* LXXXVIII (Vulg., 87).

(3) Vulg. : « Quorum non es memor amplius. » c'est-à-dire, dont tu n'as plus de soins temporels. « Et ipsi de manu tua repulsi sunt. » E manu, c'est-à-dire *e protectione tua terrestri*. Repulsi dit trop.

(4) Cette première partie du verset que la Vulgate traduit : « Quorum non est in morte qui memor sit tui, » n'offre pas la moindre difficulté. Dans l'hébreu, il est évident que זכר répond à יודך. Le parallélisme ne permet pas d'en douter ; et, par conséquent, il s'agit de cette mémoire, de ce souvenir qui s'exprime tout haut par des chants et des louanges, et qu'il doit, comme יודך, se traduire dans le sens de *laudare, celebrare*. Allusion évidente aux usages terrestres qui cessent, dans leur mode, au *scheol*.

(5) Vulg., CXLVI,

(6) Chap. XXXVIII, 18, 19.

danger, le même langage que tenaient tout à l'heure et David et Heman : Le scheol *ne te célèbrera pas*, la mort *ne te louera pas ;* pourquoi Ezéchias, précisant sa pensée exactement dans le sens où nous le faisons, dit que ceux qui descendent dans la fosse *n'attendront* pas la vérité des promesses de Dieu, c'est-à-dire, les miséricordieux effets de sa providence temporelle. Voilà aussi pourquoi Baruch, tenant le même langage, s'écrie (1) : « Seigneur, jetez les yeux sur nous de votre demeure sainte, abaissez votre oreille et exaucez-nous. Ouvrez vos yeux et voyez, car *ce ne sont point les morts*, qui sont sous la terre, dont *l'esprit a été séparé du corps*, qui rendront hommage et gloire à votre justice (2). » Voilà pourquoi enfin l'Ecclésiaste, s'en tient à une comparaison avec les œuvres de ce monde, à une description négative, et se contente de recommander d'agir en ce monde, parce que, dans l'autre, les morts *n'ont plus* d'avenir à prévoir et à faire (IX, 5), *plus* de fruits de leurs travaux *(ibid.)*, *plus* de relations avec le monde *(ibid.)*, *plus* d'amour, *plus* de haine, *plus* d'envie, *plus* d'action, *plus* de calculs, *plus* de science, *plus* de sagesse, à la façon d'ici-bas. Ne pouvant user de traits positifs pour représenter l'inconnu, ils emploient la méthode tous les jours usitée en pareille occurrence pour comparer deux situations contrastantes, et procèdent par élimination. C'est ce que fait l'Ecclésiaste. Et que fait-il autre chose que David, Isaïe et tous les prophètes? Que dit-il de plus compromettant?

IV. — Sur le gouvernemement de la Providence.

Le langage de l'Ecclésiaste au sujet de la Providence se justifie par une argumentation analogue à celle que nous venons d'employer. Lorsqu'on examine de près les passages qui semblent faire difficulté, on reconnaît leur parfaite correction ; et s'ils indiquent un certain embarras dans l'esprit de l'écrivain, cet embarras s'explique par la situation faite historiquement et théologiquement au Koheleth.

Trois endroits surtout présentent le flanc à la critique. On les trouve réunis aux chapitres VIII et IX.

Chap. VIII, v. 10. *J'ai vu des impies ensevelis avec honneur, et ils s'en sont allés; ils s'étaient éloignés du lieu saint, et, dans la ville, on a oublié leur conduite. Voilà encore une vanité* (3).

C'est là un fait qu'il accepte et dont il reconnaît l'existence. Ce fait, devient une difficulté grave en face du texte du *Pentateuque* qui promet le malheur à l'impie dès ce monde, puisque, contrairement à cette promesse, on en voit qui meurent sans avoir été punis. En face d'une pareille situation, s'il est sceptique, il va conseiller d'agir à sa guise en consultant son intérêt sans rien craindre d'en haut. Or, sa réponse est la contradictoire. Au verset suivant, il blâme énergiquement la solution pratique que quelques-uns donnent à la question : « Parce qu'il n'est pas fait *de suite*

(1) Chap. II, 16, 17.

(2) Baruch donne encore la même raison (v. 15). Il faut que, sur la terre, l'on sache que le Seigneur est le Dieu d'Israël, et du fond du *scheol*, les morts ne parleront plus de Dieu au monde.

(3) La différence de traduction que l'on rencontre au sujet de ce verset ne change rien à la nature de l'objection.

justice des œuvres mauvaises, le cœur des hommes est plus ardent à faire le mal! » Pour qui comprend ce verset, interprété du reste explicitement par les deux qui suivent, il y a là une condamnation formelle; car, s'il avoue qu'il n'est pas toujours fait *tout de suite* justice des œuvres mauvaises, n'indique-t-il pas clairement qu'il regarde cette justice comme devant arriver un jour, au moins par delà la vie? Il y a plus. Loin de se laisser ébranler le moins du monde par cette prospérité qui va jusqu'à la mort même, il persiste avec opiniâtreté à maintenir la croyance et les promesses anciennes et il suffit de lire ce morceau traduit avec toute son énergie littérale pour voir qu'il contient une défense résolue de la Providence.

« 10. J'ai vu des impies ensevelis, et ils s'en sont allés; ils étaient éloignés du lieu saint, et, dans la ville, on a oublié leur conduite; c'est là encore une vanité!

11. Mais quoi! parce qu'il n'est pas porté un décret contre les œuvres mauvaises, et cela en toute hâte, pour cela s'enfle le cœur des enfants des hommes d'une audacieuse assurance à faire mal!

12. On voit que tel pèche, fait le mal cent fois et que ses jours lui sont prolongés; eh bien! j'affirme que je sais aussi, moi, qu'il y aura récompense pour ceux qui craignent Dieu, et marchent respectueusement en sa présence.

13. Et qu'il n'arrivera rien de bon au méchant; que ses jours ne lui seront pas prolongés; qu'ils passeront comme l'ombre, parce qu'il ne craint nullement le Seigneur. »

On s'est arrêté à voir ou à craindre, dans l'aveu fait par l'Ecclésiaste du succès de certains impies, un trouble, une hésitation de croyance; mais c'est précisément, au contraire, cet aveu qui fait ressortir ce qu'il doit y avoir de solidité dans sa foi, pour qu'il puisse, avec une assurance aussi fière, proclamer tout haut l'existence d'une loi en partie visiblement contredite par des faits qu'il ne conteste pas. Le soi-disant sceptique n'est donc autre chose qu'un croyant obstiné qui prêche publiquement, et à l'encontre des passions et des préjugés les mieux appuyés en apparence de son temps, la doctrine qu'il a reçue de Moïse et à laquelle il reste, quand même, invinciblement attaché.

Au verset 14 du même chapitre, immédiatement après la réponse précédente, il poursuit sans interruption :

Il est une autre vanité sur la terre. Il y a des justes à qui il arrive des choses dignes des œuvres de l'impie, et des impies à qui il arrive des choses dignes des œuvres des justes. Je dis que cela est une vanité de plus.

Le simple exposé du raisonnement contenu dans ces lignes fera saisir la parfaite orthodoxie de la pensée. Le voici : Il se passe des faits en apparence d'une injustice décourageante dans la répartition des biens et des maux en ce monde. Il a profondément médité la chose et cherché la loi qui préside à ces événements. Il avoue qu'elle demeure pour lui inexplicable, et que nul autre n'y verra plus clair (v. 17). Voilà bien l'embarras nettement confessé. Va-t-il conclure que Dieu ne s'occupe pas de la terre,

(1) *Psaume* XIII, 1. — Voir aussi (*Ps.* X, sec. Hebr.).

et que c'est pour cela que l'injustice s'y produit? Pas du tout. Il déclare tout d'abord, au même verset, que ces œuvres incompréhensibles sont bien les œuvres de Dieu, et que cette incompréhensibilité même en est le cachet, et il ajoute, au verset suivant, qu'au lieu de prouver l'abstention divine, ces faits si opposés aux désirs de l'homme démontrent au contraire que c'est Jéhovah qui mène tout; Jéhovah qui « tient en sa main les justes, les sages et leurs œuvres, » et qui les traite suivant son bon plaisir; à tel point qu'ils ne peuvent savoir par les événements heureux ou malheureux qui leur arrivent s'ils sont aimés ou repoussés par lui. Aussi, en face de cette omnipotence divine, conclut-il qu'il n'y a qu'une chose à faire, se réjouir quand elle le veut bien et ne pas tenter davantage (v. 15). Assurément un homme qui tient ce langage : J'aperçois des faits choquants dans le monde; j'ignore comment les expliquer; mais ce que je sais, c'est que la main de Dieu est là comme partout; ce que je sais, c'est que leur mystère même me révèle le divin qui s'y trouve. Je crois, et je m'abandonne; en attendant, s'il me vient des joies, je les accepte et je m'y livre; assurément, disons-nous, cet homme n'est pas sceptique.

L'objection revient au chapitre IX, verset 2. Il poursuit :

Tout leur arrive comme aux autres; même sort au juste et à l'impie, au bon, au pur et à l'impur, à celui qui sacrifie et à celui qui ne sacrifie point. Ce qui survient au pécheur survient à l'homme pieux, à celui qui fait légèrement des serments, comme à celui qui les fait avec crainte.

Ce passage, où la difficulté est la même avec une légère variante d'exposition, n'a pas besoin d'une justification spéciale. Elle se trouve dans celui que nous venons d'interpréter, pourvu que l'on se rende compte du rapport qui les unit. Cette dernière pensée a moins en effet pour but de présenter la question sous un nouvel aspect ou sous une nouvelle forme, que de résumer les considérations qui précèdent. Etudions un instant la liaison. Nous venons de voir l'Ecclésiaste, en face du précédent problème, à la vue des injustices apparentes du sort, conclure à la souveraineté absolue avec laquelle Dieu gouverne les hommes. De ce que les biens et les maux ne sont pas répartis avec l'invariabilité d'une loi physique nécessaire suivant le mérite ou le démérite, et qu'ils arrivent indistinctement à tous, il en a déduit l'omnipotence et la liberté de l'action divine : J'en ai conclu (1) que les justes et les sages sont entièrement au pouvoir de Dieu; que leur justice et leur sagesse n'enchaînent point les mains de sa Providence, et n'ont point d'empire forcé sur ses décrets. Aussi n'ont-ils le droit d'en rien inférer au point de vue de leur merite ou de leur démérite. Bonheur et malheur, quels qu'ils soient, tout est devant eux et peut les atteindre, selon le bon plaisir de Dieu. C'est alors qu'arrivent les paroles que nous voulons interpréter, et qui ne sont qu'une paraphrase des derniers mots. « Tout est devant eux, » a-t-il dit. Continuant et éclaircissant sa pensée, il ajoute : « Tout leur arrive comme aux autres, même sort au juste et à l'impie, au bon, au pur et à l'impur, etc. » N'est-il pas parfaitement évident que ces faits sont apportés en preuve de

(1) Chap. IX, 2.

cette toute-puissance divine, de cette liberté sans entrave dont rien ne limite les arrêts? N'est-ce pas, par conséquent, ces mêmes faits qu'il vient d'appeler *œuvres de Dieu?* ces faits dont l'incompréhensibilité même dénonce d'après lui la divine provenance? Ce passage est donc tout un avec celui qui précède, et rentre, par le contexte, dans le même ordre d'idées. Il serait inutile de s'y arrêter d'avantage : un seul point peut laisser quelqu'embarras. Lorsqu'il dit : *Même sort pour le juste et pour l'impie,* a-t-il l'intention d'identifier absolument les deux destinées, et dans ce cas ne serait-ce pas confesser que la Providence ne s'occupe pas plus de l'un que de l'autre? Pas le moins du monde. Le mot *sort*, doit être pris ici comme précédemment dans le sens d'accident, d'éventualité, et l'auteur dit simplement que Dieu, pour maintenir le juste sous sa dépendance (1), lui envoie des accidents semblables à ceux dont il atteint l'impie; *même sort,* c'est-à-dire, même éventualité, telle chose qui arrive à l'un *peut* arriver à l'autre. Explication toute naturelle aussi de ces mots : *tout comme à tous,* toute chose qui arrive aux autres lui arrive à lui-même. Le mot *tout* n'est point ici collectif, mais partitif. Il ne veut point dire que tout ce qui arrive à l'impie arrive au juste, en ce sens que sa vie prise collectivement et dans son entier est identique en fait de malheurs, mais qu'il n'est pas un des accidents qui frappent l'impie qui ne puisse l'atteindre lui-même à un moment donné. De même encore, lorsqu'il ajoute : *comme au bon, comme au pécheur,* c'est-à-dire : « Ce qui arrive au bon arrive au pécheur, à celui qui sacrifie et à celui qui craint de sacrifier, » il ne veut pas davantage parler de tous les événements pris collectivement, mais de chacune des choses qui arrivent. C'est enfin dans ce même sens qu'il continue au verset 3 et dit : « Ceci est mauvais entre tout ce qui se passe sous le soleil, que même sort soit à tous. » L'Ecclésiaste n'assimile donc pas totalement, n'identifie pas la destinée du juste à celle de l'impie; il confesse que le juste n'est exempt d'aucun des genres d'accidents dont est menacé le pécheur et qu'en cela, comme en beaucoup d'œuvres divines, la raison providentielle échappe. Il en entrevoit toutefois un motif qu'il a donné ailleurs : maintenir le juste comme l'impie dans une dépendance absolue, par l'incertitude où Dieu le laisse sur la manière dont il l'apprécie et le traitera. Ce qui est tout ensemble et une affirmation de sa foi à la Providence, malgré les ténèbres de la raison, et une justification de ces œuvres providentielles, par un raisonnement que seule peut fournir une inébranlable confiance dans les voies de Dieu. Voilà pour la théorie. Aussi la conclusion pratique est-elle en parfaite harmonie avec cette pensée. Il blâme, dans les huit versets qui suivent, le découragement qui prend pour appui la négation de l'intervention divine, et il conclut que, puisque le temps nous est donné, il faut en profiter avec ardeur et se réjouir, quand Dieu en offre l'occasion, ce qui jure encore avec toute pensée de scepticisme.

De ces brèves explications deux vérités incontestables se dégagent. La première, c'est que l'Ecclésiaste affirme, de la façon la plus positive, l'intervention de Dieu dans les affaires de ce monde; la seconde, c'est que, quand il lui faut justifier en détail l'action divine, il reste dans un

---

(1) Grande idée que l'Ecclésiaste est toujours préoccupé de faire ressortir.

embarras réel qu'il ne se fait point faute d'avouer. « Dieu tient en sa main les justes et les sages et leurs œuvres. Mais son action est telle que nul ne saurait découvrir la raison de tout ce qui se passe sous le soleil. » Le vrai motif de la difficulté en face de laquelle se trouve l'Ecclésiaste, n'a point été, nous semble-t-il, compris par les rationalistes, qui veulent y voir une preuve d'hésitation dans sa croyance. Il est rendu évident par le livre lui-même que la doctrine de la rémunération en ce monde, telle que l'enseignait le *Pentateuque*, semble combattue par les faits au moment où écrit le Koheleth (1). Moïse promet une intervention divine beaucoup plus développée que celle qui se manifeste au temps où le Koheleth écrit. De là un problème qui fait naître l'incrédulité autour de lui. Ce problème, qui peut se poser en ces termes : Comment accorder l'existence d'une Providence avec l'existence de la souffrance du juste et l'impunité du méchant, offrait à l'Ecclésiaste des difficultés invincibles. Jamais, on peut le dire, l'Ancien Testament n'a pu trouver une solution parfaite. Ce n'est qu'au pied du Calvaire que la réponse totale a été donnée (2). Le Christ seul, mourant librement dans sa divine innocence, fit comprendre à quel degré la souffrance, loin d'être une honte, peut être glorieuse. Et quand il proclama que le sacrifice est la voie nécessaire du triomphe (3), quand il révéla à S. Paul les compensations inénarrables (4) de l'épreuve, il donna à ce mot un sens nouveau dans la langue humaine, et l'épreuve ne fut plus la tentation de l'homme par un Dieu soupçonneux et sévère, comme on l'entendait jadis, c'était la bonté préparant amoureusement une félicité plus pleine. Dès lors l'épreuve du juste cessa d'être un problème.

La mort du Christ expliquait également la patience de Dieu devant la prospérité de l'impie. Un Dieu pardonnant à ses bourreaux et priant pour eux (5), un Dieu mourant pour les pécheurs, est un Dieu qui les aime et non qui les abandonne, qui les vient chercher dans son amour et non qui les poursuit dans sa fureur; on entendit alors le sens de ces mots : « Non enim veni vocare justos, sed peccatores (6). » Toutes ses tendresses, toutes ses préférences, il les avait prodiguées au coupable. Les scandales pharisaïques ne pouvaient tenir devant le trépas du Calvaire : on comprit alors le Dieu des Madeleine et des Publicains. Une révolution totale et subite était accomplie. L'amour des ennemis, le support des injustices et des violences, devenait une loi pour le cœur de l'homme; comment sa raison eût-elle pu s'étonner encore de la douceur et de la patience du cœur de Dieu? Ici donc également, plus de doute et de problème. Mais, qu'on le remarque, il avait fallu tout cela pour faire pleine lumière. Hier encore, les apôtres adressaient à Jésus-Christ cette demande à propos de l'aveugle-né : « Rabbi, quis peccavit, hic aut parentes ejus, ut cæcus nasceretur? » Ils ne soupçonnaient même pas que la souffrance pût avoir une autre cause que le crime. Hier encore, Jacques et Jean, restés fils de Moïse, proposaient au Christ d'appeler le feu du ciel sur

---

1 Nous en avons expliqué les raisons dans le chapitre Ier : *De l'authenticité de l'Ecclésiaste*.

2 Nous avons longuement développé cette belle thèse, ainsi que tout ce qui touche à la marche de l'idée hébraïque sur la Providence, dans *Salomon et l'Ecclés.* p. 294 et suiv.

3 *S. Luc*, XXIV, 26.

4 Ier *Corinth.*, II. 9; *Rom.*, VIII, 18.

(5) *S. Luc*, XXIII. 34.

6 *S. Matth.*, IX. 13.

une ville de la Samarie pour un refus d'hospitalité; et, sans doute, trop attardés qu'ils étaient dans les voies judaïques de l'antique rigueur, ils ne saisirent pas la portée toute chrétienne de cette verte réprimande du Maître : « Est-ce que le Fils de l'homme est venu pour perdre les âmes, ou bien pour les sauver? — Nescitis cujus spiritus estis (1). » Ils ne connaissaient encore qu'un esprit, l'esprit de terreur et de crainte de la Vieille Alliance, et ne soupçonnaient pas l'esprit d'amour et de charité du Nouvel Evangile. Or, ce que dix siècles après lui les apôtres ignoraient encore, comment l'Ecclésiaste l'eût-il pu deviner?

On objecte qu'il pouvait en appeler à l'immortalité de l'âme et à la réparation future au lieu de multiplier des raisonnements qui, de son aveu, ne résolvent pas la question. Cette objection ne peut reposer que sur une méprise étrange, car, outre les nombreux passages cités où la survivance et la responsabilité humaine outre-tombe sont rappelés, le chapitre VII, dont il s'agit, débute précisément par cette réplique. C'est au moment où il entame cette question de la Providence qu'il commence par donner la vraie solution : il y aura un jugement plus tard; jugement nécessité par les souffrances dont le monde est le théâtre; jugement irrémédiable que pour cela même nul ne pourra éviter (VIII, 6-8). Il n'oublie donc pas la réparation future; toute sa thèse est dominée par cet argument, seulement il ne s'en contente pas et il a pour cela de graves raisons. Il parle à des hommes sensuels par nature, par habitude, nous dirions presque par religion, interprétant tellement à la lettre le texte mosaïque que leur foi même a quelque chose de terrestre et grossier. Mercenaires du devoir, ils ne conçoivent pas que Dieu ne les paye pas à la journée de la fidélité qu'ils veulent bien lui avoir, et ils n'ambitionnent rien tant que les jouissances temporelles. En face d'une sensualité pour l'instant si inguérissable, enveloppée d'une incrédulité dans les uns superficielle, dans les autres peut-être déjà profonde, dans tous appuyée sur l'expérience de chaque jour, sur les faits, l'Ecclésiaste peut-il avoir une espérance fondée de les ramener à la vie pratique du bien par des théories philosophiques? Suffirait-il de leur faire entrevoir dans un lointain qui pour eux, d'ailleurs, n'est pas sans ombre et sans mystère, cette répartition équitable des récompenses et des peines qu'ils rêvent et réclament dans le présent? Ce présent, il faut bien le revêtir d'une teinte moins sombre et leur faire envisager la vie sous un reflet moins attristant. C'est pour ce motif qu'après avoir préalablement justifié le présent par l'avenir, dans un appel à la philosophie et à la foi, il justifie maintenant le présent par le présent, dans un appel aux faits et au bon sens. Il y a plus, la doctrine de l'immortalité de l'âme, donnée comme unique réponse, ne leur eût très-probablement pas suffi, même au point de vue rationnel. Ils n'en eussent pas saisi toute la portée. L'objection était trop radicale dans ces esprits d'autant plus absolus qu'ils appuyaient leur réclame sur un texte sacré. Ou Dieu ne s'inquiète nullement de ce monde et de la conduite des hommes « non requiret », comme ils disaient déjà au temps de David, et alors il n'y a rien à attendre plus tard; ou bien, s'il s'en occupe, il est coupable d'une criante injustice, et alors pourquoi compter sur une justice tardive de la part de

(1) *S. Luc*, IX, 52-56.

celui qui en viole si complétement les lois actuellement? Ainsi se posait l'objection dans ces esprits dont la foi était encore si imparfaite et la raison, comme on l'a dit, si peu philosophique. Supposons un instant que l'Ecclésiaste eût eu par anticipation personnellement connaissance des explications chrétiennes, est-il certain qu'il en eût usé? Croit-on qu'elles lui eussent grandement servi? A quoi s'agissait-il de répondre? Au texte de Moïse, accepté, objecté dans toute la grossière rigueur de la lettre. Et si le Koheleth, en face de termes aussi exprès que ceux du *Pentateuque*, où l'on promettait des greniers pleins (1) ou vides (2), des prospérités (3) ou des pestes (4) et des ulcères (5), suivant que l'on serait ou non fidèle, avait répondu aux Israélites que le malheur est souvent un privilège et la prospérité un châtiment, qu'eût-il répliqué à ces esprits épais quand ils l'eussent renvoyé, par exemple, au vingt-huitième chapitre du *Deutéronome?* A pareil temps et à pareille heure, il eût passé ni plus ni moins pour un renégat du mosaïsme, et c'est tout. Que l'on étudie à cette lumière la situation du Koheleth et sa solution, on reconnaîtra qu'il répond, non-seulement ce qu'il peut, mais ce qu'il faut répondre; on reconnaîtra même combien sa solution est habile et complète. Les promesses de Moïse déclinent devant les faits; mais elles ne sont pas vaines, il s'en faut bien; elles conservent dans les événements, aussi bien que dans les croyances, une réalité certaine. Admettre ces faits, mais les réduire à l'état d'exceptions (6), n'est-ce pas saisir dans le vif la vérité de la situation? Prendre les faits eux-mêmes et, loin de les contester, les présenter dans toute leur énergie pour s'en faire une arme offensive et en tirer une preuve de la vérité mise en doute, en y faisant resplendir dans toute sa plénitude l'action de la Providence contestée (7), n'est-ce pas, en restant dans le vrai absolu, pousser théoriquement la réplique aussi loin que le permet l'état de la question? Montrer ensuite que c'est pécher autant contre le bon sens que contre Dieu que de se croiser les bras et perdre le temps donné pour agir, parce que tout ne va pas à notre guise (8), n'est-ce pas acculer devant l'absurde la conduite de l'adversaire? Opposer enfin à ces faits des faits contradictoires, en montrant, dans les succès de la sagesse, que la toute-puissance divine ne paralyse point l'action humaine (9), n'est-ce pas enfin proclamer une doctrine qui, trouvant écho dans le sens intime de l'homme, achève de persuader et de conduire aux conclusions pratiques? Il faut donc convenir que le Koheleth a dit sur cette question tout ce que de son temps il pouvait dire, et que les ombres inévitables qui restent, loin de prouver les hésitations de sa foi, témoignent de son invincible assurance, puisqu'elles n'enlèvent rien à la netteté de ses affirmations.

---

(1) Chap. XXVIII, 5.
(2) *Ibid.*, 17
(3) *Ibid.*, 12.
(4) *Ibid.*, 20.
(5) *Ibid.*, 27.
(6) Chap. VIII, 10-13.
(7) *Ibid.*, 14; IX. 1.
(8) Chap. IX. 2-6.
(9) *Ibid.*, 11-16.

§ II. DU FATALISME DE L'ECCLÉSIASTE.

Dans la série des erreurs qu'on fait l'Ecclésiaste parcourir et professer, le scepticisme n'est, dit-on (1), qu'un premier degré, un point de départ qui le conduit directement au « fatalisme ». Mais d'accord sur l'accusation générale, les accusateurs se divisent lorsqu'il s'agit de préciser la nature de ce fatalisme.

La doctrine du fatalisme en effet, peut se présenter sous deux faces opposées. Outre le fatalisme philosophique livrant le monde et l'humanité aux caprices de cette divinité fantasque qui se nomme destin, et dont le *Credo* se réduit à cette formule : Au ciel, néant ou inertie; sur terre, hasard et imprévu, il est, en effet, une autre espèce de fatalisme qu'on peut appeler théologique, et qui, exagérant, au contraire, l'action de Dieu dans le monde, annihile celle de l'homme pour en faire un automate agissant plutôt machinalement et par ressort qu'avec liberté et volonté. La formule de celui-ci pourrait être : Au ciel, direction et arbitraire; sur cette terre, obéissance mécanique et nécessité.

La pensée qui a surtout semblé à quelques-uns atteinte de ce que nous venons d'appeler fatalisme philosophique, est celle où le Koheleth proclame à la fois la vanité des choses et des efforts humains :

« Vanité des vanités, tout est vanité... quel profit donc celui qui travaille retire-t-il de ses fatigues (2)? »

Il peut se cacher sous cette phrase une doctrine fausse ou correcte et toute la question est de savoir quel sens l'auteur y attache. Or, si nous parcourons avec lui la série des choses auxquelles il attache le nom de vanité, nous reconnaîtrons aussitôt que la raison pour laquelle il les déclare vaines, est qu'elles ne procurent point par elles-mêmes, ni au gré de l'homme, les avantages qu'on en espère, mais uniquement ceux que *la Providence leur laisse ou leur fait procurer*. La science (3), la volupté (4), les trésors de l'avare (5), la puissance (6), l'opulence (7), les spéculations (8), tels sont les biens explorés, et sur lesquels il prononce : Cela aussi est vanité! Pour la science et pour la volupté, après avoir raconté ses travaux (I, 12-18) et fait le tableau de ses tentatives de jouissance, il confesse que tous ses calculs n'ont eu pour résultat final que le désenchantement et l'angoisse (v. 11-23), et il conclut : « Voilà encore une vanité, attendu qu'il n'est point au pouvoir de l'homme de vivre dans la

(1) Renan, *Etude sur le poème de Job*, p. XXXV. — Voir aussi le même, *Antechrist*, p. 101, 102. — Knobel donne aux erreurs du Koheleth une genèse un peu différente, il le fait passer du fatalisme au scepticisme et de là à l'épicuréisme. — V. *Commentar*, § 2. *Inhalt*.

(2) Ch. I, 2, 3. etc.

(3) Chap. I.

(4) Chap. II.

(5) Chap. IV, 7-12.

(6) *Ibid.*, 13-16.

(7) Chap. V, 10-12.

(8) *Ibid.*, 13-17.

prospérité et d'offrir à son gré la jouissance à son cœur pour prix de son travail : cette jouissance, je l'ai vue, elle vient de la main de Dieu... Il donne à l'homme qui vit pieusement en sa présence, sagesse, science et joie, et impose au pécheur la tâche douloureuse d'amasser des biens pour les transmettre à qui plaît à Dieu : oui, c'est bien là une vanité (1) ». La volupté, comme la science, n'est donc proclamée vaine que parce que les joies qui s'y attachent et que l'homme y cherche ne peuvent être goûtées que quand et dans la mesure où *la Providence le permet*. C'est également par le même motif que l'argent, le pouvoir, l'opulence, le gain sont des vanités. Une vue d'ensemble le prouvera facilement.

En tête de son argumentation, il établit ce principe : que tout est réglé, fixé, décrété, conduit par Dieu dans les plus minces détails (III, 1-15). Après l'avoir vérifié par l'examen de certains maux, l'injustice et l'oppression, il passe en revue les biens en question. De chacun, il signale le côté proprement défectueux; de tous, il montre l'impuissance à faire sûrement des heureux : somme toute, trésors, royauté, abondance, argent sont vanité (IV, 7-16; V, 10-16), et cela toujours parce qu'ils ne peuvent être cause de bonheur que si la Providence le veut bien. « Et j'ai conclu de nouveau que tout homme qui a reçu *du Seigneur* des richesses et des trésors, avec pouvoir d'en goûter les fruits, d'y prendre sa part et d'y jouir de son labeur, n'a cela que *par libre dispensation de Dieu*, (V, 18) », dispensation tellement souveraine « que l'on voit des hommes qui ont reçu de Dieu richesse, trésors et gloire, à qui rien de ce qu'ils désirent ne manque, et qui ne sont pas heureux parce que Dieu ne leur donne pas le pouvoir d'en jouir. (VI, 1) ». Et pour que cette conclusion ne soit pas douteuse, le chapitre VI tout entier la met en lumière et termine par cette pensée : Oui, tout est bien réglé d'avance, et comme on ne lutte pas avec plus fort que soi (v. 10), il s'ensuit que, multiplier ses efforts, c'est multiplier la vanité (v. 11). L'homme, d'ailleurs, ignore ce qu'il faut pour sa félicité (v. 12); comment ses efforts auraient-ils garantie de succès? En trois mots : l'homme ne mène pas les choses, c'est Dieu qui les conduit; la preuve en est que trésors, royauté, opulence, négoce sont autant de biens qui souvent nous sont inutiles et même nous précipitent dans de profonds chagrins. Donc, en dehors de l'ordonnancement divin qui règle d'avance ce qu'ils apporteront de joie à l'homme, ces biens sont vains. Leur influence sur la félicité humaine dépend uniquement et entièrement du vouloir d'en haut. Leur vanité tient donc à leur dépendance (2) : ils sont ce qu'a décrété le Maître, et rien de plus, et ce Maître dont ils dépendent s'appelle *la Providence de Dieu*. Tel est, d'après le Koheleth, le sens du mot vanité.

Du reste, sa pensée ne peut demeurer incertaine, quand on le voit se complaire au tableau, à l'énumération, aux détails minutieux, pour montrer que les plus petits fils et les plus petits faits de la vie humaine ont cette Providence pour moteur et pour agent, écrire que : « naître et mourir, planter et arracher, tuer et guérir, démolir et édifier, pleurer et rire, gémir et danser, jeter des pierres et en ramasser, acquérir et perdre, garder et

(1) Chap. II, 24-26.
(2) Cpr. *Epît. aux Rom.*, chap. VIII, 20.

abandonner, déchirer et coudre, parler et se taire, aimer et haïr, faire guerre et faire paix (1); » tout enfin est décidé, réglé « par Dieu. » conduit avec une opportunité parfaite, d'après un plan mystérieux, et mystérieux à dessein, et que l'on remarque au moins une quinzaine de passages où il proclame cette Providence seule directrice du monde et des hommes, seule distributrice de leur succès ou de leurs revers. Aussi le plus grand nombre des exégètes opposants tendent-ils plutôt à l'accuser de ce fatalisme contradictoire qui supprime la liberté humaine au profit de la volonté divine.

Le Koheleth, dit Knobel, par suite de la manière dont il se représente la toute-puissante autorité de Dieu dans le gouvernement du monde « incline fortement à un fatalisme d'après lequel tout ici-bas a une marche éternellement fixe, immuable et contre laquelle aucun effort humain ne peut rien...., Il y a nécessité dans les affaires aussi bien en ce qui concerne les lois de la nature qu'en ce qui regarde le sort humain (2). » Mais Knobel, ici, fausse, en la généralisant, la pensée de l'Ecclésiaste. Celui-ci ne dit point que dans la conduite de l'homme tout est déterminé comme dans les phénomènes de la nature et régi par une loi inévitable. Il dit simplement, aux endroits objectés, que, de même qu'il y a des lois supérieures à l'homme qui régissent le monde physique, de même il y en a de supérieures aussi qui régissent le monde intellectuel et moral (chap. I). Il dit que le sage n'échappe pas plus à la mort et à l'oubli que le fou (chap. II), et que l'homme pieux peut avoir à subir les mêmes peines que l'impie (chap. IX), parce que l'action de Dieu demeure également libre et toute-puissante devant l'un aussi bien que devant l'autre, quels que soient leurs mérites ou leurs démérites.

L'Ecclésiaste ne dit pas davantage que Dieu seul « est l'auteur du bonheur ou du malheur de l'homme (3), » et Knobel commet ici la même faute (4). Assurément l'Ecclésiaste ne songe point à écrire que l'homme n'est pour rien dans sa félicité ou ses chagrins; la question dans tous ces passages est limitée aux biens terrestres, à ces biens visibles et extérieurs qui s'appellent science, volupté, richesses, honneurs, puissance. Or, combien de jouissances qui n'ont pas ces biens terrestres pour source? et combien de peines qui ne naissent point de leur privation? Est-ce que les joies les plus vraies et les plus profondes n'ont pas la conscience pour siége? Est-ce que les peines les plus vives, les douleurs les plus cuisantes ne sont pas naturellement engendrées par nos fautes? Combien, par conséquent, de causes certaines de bonheur et d'angoisses, le plus souvent inévitables, dépendent de l'usage que l'homme fera de sa liberté? L'Eccié-

---

(1) Chap. III, 1-8.
(2) *Op. cit. Inhalt.* p. 15.
(3) *Op. cit.*, ibidem.
(4) La théorie ci-dessus, fût-elle exactement celle de l'Ecclésiaste, ne serait pas fort embarrassante. D'une part, il est rigoureusement vrai de dire que pas une joie et pas une peine n'arrivent à l'homme sans Dieu; — de l'autre, la joie et la peine n'ayant en ce monde rien d'absolument bon ou mauvais, Dieu peut non-seulement permettre, mais positivement faire que rien ne trouble le bonheur de l'impie et que le malheur du juste soit constant et prolongé. Or, comme Dieu peut être cause directe de nos joies et de nos peines, sans attenter à notre liberté, il en résulte que la doctrine prêtée au Koheleth par Knobel n'aurait encore rien de condamnable et de fataliste.

siaste, sans doute, aurait encore le droit de rappeler sans erreur et sans fatalisme que ces joies elles-mêmes et ces angoisses ne se produisent point en dehors de l'action directrice de Dieu; mais pour être vrai, il faut dire qu'il n'entre point dans cette matière, et que si en passant il la touche, c'est pour constater la libre part réservée à la volonté de l'homme qui court aux chagrins par ses folies et à la paix par sa sagesse (VII, 2, 12, 16, 18, 26; VIII, 5; X, 8-12, etc.). L'Ecclésiaste est donc loin d'être aussi absolu qu'on se plaît à le dire, et nulle part il n'enseigne que le bonheur ou le malheur de l'homme sont indépendants de sa conduite et de ses efforts. Bref, voici les propositions qu'il émet.

I. De même que les éléments subissent dans leur marche une loi invariable et imposée, de même les hommes sont soumis dans leur vie à des lois providentielles hors de leur atteinte (I, 4-9).

II. Nul n'échappe à ces lois; tous les subissent au même degré, et l'action de Dieu, toujours libre et indépendante, ne reconnaît pas plus aux mérites du juste qu'aux démérites de l'impie des droits stricts d'influence sur sa conduite ici-bas (II, 14-16; IX, 1, 2).

III. Devant ces lois, le respect, le silence, l'acceptation sont un devoir pour l'homme; l'impuissance, une nécessité (III, 14; VI, 10; VIII, 8; I, 15; VII, 13).

IV. La raison en est qu'en vertu de ces lois mêmes, la possession des biens terrestres ou la jouissance des biens possédés ne découle ni de l'habileté de la poursuite, ni de la nature de ces biens, mais du bon vouloir de Dieu (VII, 14; II, 24; III, 13; VI, 2).

C'est là la part de Dieu; il n'oublie pas celle de l'homme et de sa liberté. L'homme, écrit-il, mis en rapport nécessaire de dépendance avec Dieu, par un acte de création (1), a reçu de lui des commandements obligatoires (2). Toute infraction emportera sanction et châtiment (3), sanction qui a deux termes, l'un dans le temps (4), où la satisfaction n'est qu'éventuelle, et l'autre dans l'éternité, où le règlement de compte définitif sera inévitable (5). D'où suit évidemment responsabilité non pas seulement implicite, mais expressément articulée : « Sache bien, jeune homme, que sur toutes tes œuvres, Dieu te fera comparaître pour te juger (6). » Responsabilité qui ne s'arrête pas aux actes, mais qui va saisir dans l'intime du cœur un désir à peine commencé : « Dieu amènera en jugement toutes les œuvres, même les plus cachées (7). » Voilà la base dogmatique; voici les principes de morale; on peut les résumer ainsi : Craindre Dieu (8), respecter l'autorité (9), être bon envers les hommes (10); en un mot, pratiquer en tout la sagesse. Or, ces principes, sous la plume de l'Ecclésiaste, ne sont point des conclusions abstraites; ce sont des conseils de conduite dont il indique

(1) Chap. XII, 1.
(2) *Ibid.*, 13.
(3) Chap. XI, 9 et *passim*.
(4) Chap. VIII, 12, 13; IX, 11, 12.
(5) Chap. VIII, 6-9; XII, 14.
(6) Chap. XI, 9.
(7) Chap. XII, 14.
(8) Chap. III, 14; VII, 26; XII, 13.
(9) Chap. VIII, 2 et sqq.
(10) Chap. VII, 20, 21.

la portée et les conséquences : fidèlement suivis, ils feront éviter bien des déboires. Est-ce ainsi que l'on parle à un être que l'on croit le jouet d'une fatalité aveugle, ou dont la liberté est atteinte par le vouloir arbitraire d'une puissance étrangère (1)?

Le fataliste prétendu de l'Ecclésiaste est d'autant plus mal fondé, que non-seulement les principes et les conseils du livre supposent une doctrine tout autre et inverse, mais encore que l'Ecclésiaste y fait avec intention directe et expresse une charge vive et prolongée contre cette erreur. Après avoir établi théoriquement, dans sa première partie (I-VI), l'omnipotence de l'action providentielle, il étudie pratiquement, dans la seconde, aux chapitres VII et IX, quelle est la part de l'action humaine en face de cette Providence souveraine, et quels sont leurs rapports réels. Or, voici en deux mots sa pensée (2). Deux tendances se manifestent autour de lui : l'une, vers le fatalisme philosophique, par l'amoindrissement de la foi à la Providence (VIII, 11) ; l'autre, vers le fatalisme théologique, par la croyance à la stérilité absolue de l'action humaine (IX, 3). Aux premiers, il dit : Parce que la justice divine est quelquefois tardive, vous niez l'intervention de Dieu et vous vous jetez dans le mal? C'est une folie. La loi providentielle, malgré ces exceptions, subsiste (VIII, 11-13), et ces exceptions qui s'imposent à notre intelligence comme des énigmes, à notre volonté comme des nécessités, ne prouvent que mieux l'empire absolu du maître et la dépendance radicale du sujet (VIII, 17; IX, 1) (3). Aux autres, il répond : Le juste et l'impie, le pur et l'impur sont souvent traités de la même façon, et, concluant à l'inutilité, à l'impuissance des œuvres, vous vous précipitez dans le découragement et l'inertie? C'est une sottise encore. Dieu, tout en restant notre Maître, nous a laissé notre part, et c'est précisément pour que nous l'employions à notre profit que le temps nous est donné ; profitez-en donc : n'en perdez pas une parcelle! Si votre position vous déplaît, travaillez à la refaire, et mettez-y toute l'énergie de votre âme (X, 3-10) ! Voilà sa thèse pratique et expresse sur la Providence. Tous les fatalismes y sont combattus, et le fatalisme qui veut éclipser Dieu, et le fatalisme qui veut amoindrir l'homme.

Le passage même que l'on se plaît le plus souvent à objecter est la preuve de la correction de sa doctrine ; le voici :

J'ai regardé ailleurs et j'ai vu sous le soleil que ce ne sont pas les légers qui l'emportent à la course, ni les forts à la guerre; que le pain n'est pas aux sages, ni la richesse aux prudents, ni la faveur aux savants, car le temps et le sort viennent les surprendre.

Il ajoute :

L'homme, en effet, ne connaît point son heure. Comme les poissons qui se prennent aux filets et les oiseaux aux lacs, ainsi les enfants des hommes sont-ils pris au temps du malheur, quand inopinément il fond sur eux. »

Si nous étudions les versets en eux-mêmes, ils signifient que la *légèreté*, la *force*, la *prudence*, la *science*, c'est-à-dire les qualités humaines, ne sont

---

(1) Chap; XI, 10. X, 8-12 ; VIII. 2-5, — VII, 12 et *passim*.

(2) Voir pour l'analyse complète de sa pensée : *Salomon et l'Ecclés.*, 1er vol. liv. II, chap. I, *le sceptic.* ; IV, *sur la Providence*

(3) Voir *ibid.* liv. I, *Analys.*, p. 124-126.

pas des garanties absolues de succès, et que les calculs des hommes ne sauraient être à l'abri des surprises du sort et des événements. Mais, pour saisir dans sa plénitude la pensée de l'auteur, il ne faut point isoler ces lignes, il faut les placer dans leur cadre. Or, si nous le faisons, nous trouvons que le verset qui précède conseille l'activité et l'énergie. « Tout ce que votre main trouvera l'occasion de faire, faites-le de toute l'énergie de votre âme; » et ceux qui suivent contiennent une louange de la sagesse et des succès qu'elle obtient : « J'ai vu la sagesse et elle était grande à mes yeux. Il y avait une petite forteresse, peu d'hommes l'occupaient. Devant elle s'avança un grand roi; il l'investit, il établit contre elle de grandes machines de guerre. Il s'y rencontrait un homme pauvre et sage qui la sauva par sa sagesse, et personne n'avait jamais songé à ce pauvre (1)..... » En face des insuccès de la sagesse humaine, l'Ecclésiaste présente donc les preuves de son efficacité. Quel est alors le sens vrai et logique de ce morceau? Qu'on unisse les trois pensées qui le composent en entier, et son idée se dégagera exacte et complète. Or, cet enchaînement logique, le voici : L'homme doit agir avec une énergie persévérante et indéconcertable (IX, 10); non pas que ses efforts soient toujours assurés d'aboutir (v. 11, 12), mais parce que, malgré les surprises qu'ils ont parfois à subir, la sagesse a sur l'issue des événements une incontestable influence que la force même ne peut toujours lui ravir (v. 13, 15). Aussi, ajoute alors l'Ecclésiaste, malgré les mépris qu'elle subit, je la déclare grande et puissante, plus puissante que les machines de guerre (IX, 16, 18). Il n'y a donc ici rien d'absolu dans la pensée de l'écrivain. Il n'annihile point l'action humaine, il se contente de lui tracer des limites. Si l'on fait réflexion que les deux versets suspects arrivent immédiatement après le passage où il établit la sottise de ce découragement qui engendre l'inertie, on se demandera, sans doute, comment un texte si vrai, pris en lui-même, a pu devenir le prétexte d'une accusation, lorsqu'il est de plus environné d'explications si claires et si décisives. Maintenant donc toujours la coexistence des deux forces, l'Ecclésiaste, à côté de l'omnipotence divine qu'il ne cesse jamais de reconnaître, sait encore réserver à la sagesse humaine une place assez large pour se donner le droit d'exalter sa puissance et d'offrir ses étonnants effets en spectacle à l'admiration des hommes.

Que le Koheleth n'explique pas comment la liberté laissée à l'homme se concilie avec la prescience divine, comment l'action réelle de sa volonté dans le monde s'arrange avec l'immutabilité des décrets de Dieu, c'est ce que nous avouerons sans peine; mais qu'il maintienne la coexistence et l'efficacité des deux pouvoirs, c'est ce qui nous semble indéniable et démontré. Ce problème abordé par le Koheleth l'a été depuis par bien d'autres. La théologie catholique s'est souvent préoccupée du mode de conciliation entre la Providence divine et la liberté humaine; et, malgré tous les efforts combinés de la science et du génie, il est resté là un mystère que la raison n'est point parvenue à éclairer jusque dans ses dernières profondeurs. La théologie s'est-elle pour cela dispensée de conclure? Non, certes. Elle a laissé derrière elle les obstacles reconnus infranchissables, et, traversant sans s'étonner des obscurités nécessaires, elle enseigne que

(1) Chap. IX, 13-15.

la liberté est dans l'homme (1) et que Dieu gouverne notre liberté. Elle déclare avec Bossuet que « quiconque connaît Dieu ne peut douter que sa Providence, aussi bien que sa prescience, ne s'étende à tout, et que, quiconque fera un peu de réflexion sur soi-même connaîtra sa liberté avec une telle évidence que rien ne pourra obscurcir l'idée et le sentiment qu'il en a (2). » Ce ne sont donc point deux idées qui s'excluent, et le devoir du philosophe comme celui du croyant est de compter avec ces deux vérités pour composer son *Credo*, comme celui du moraliste est de n'oublier ni l'une ni l'autre pour ordonner ses conseils de conduite. Tel est exactement le procédé de l'Ecclésiaste. Il avoue bien que le point central, la loi mystérieuse où tout en Dieu s'accorde, lui échappe (III, 11; VIII, 17; IX, 1 et seqq.); mais « les mille choses incompréhensibles de ce premier être » ne lui font point lâcher « ce qu'il a une fois connu » par ailleurs. Et sans réussir, par ses méditations, à une conciliation pour lui impossible, « il tient fortement les deux bouts de la chaîne, quoiqu'il ne voye pas le milieu par où l'enchaînement se continue (3). » D'une part, il dit que tout est réglé (III, 1, 8), et de l'autre que la sagesse vaut mieux pour le succès que la force et la folie (VI, 13, 14; VIII, 16-18). L'action humaine et l'action divine, il les reconnaît également sans les reconnaître égales, et, donnant avec une justesse irréprochable leur mesure respective, il proclame celle-ci *souveraine* et celle-là *dépendante*.

Concluons. Le cri de *vanité*, qui tombe et retombe incessamment de ses lèvres comme un fruit de sa douloureuse expérience, n'est donc point celui d'un esprit qui a perdu la foi en la libre puissance de la volonté de l'homme ou l'espérance en la justice providentielle de Dieu, et que le fatalisme précipite dans « le dégoût des grandes choses, » suivant le mot de M. Renan (4); c'est, au contraire, celui d'un cœur amené par ses déceptions à mesurer sa faiblesse et forcé de songer au Dieu qu'il avait oublié. Il s'était imaginé, c'est lui-même qui le confesse, se composer tout seul une félicité de caprice. « Je voulais voir et calculer ce qu'il faut de jouissance à l'homme pour arriver à être heureux (5). » Il reconnaît enfin que « ce bonheur n'est point au pouvoir de l'homme, » qu'il est un *don de Dieu*. Ses yeux se détachent davantage de lui-même et de la terre; comme le Sage, il regarde en haut et s'écrie : Elles sont faibles les pensées des mortels, notre prévoyance est incertaine. « Toi seul, ô Père, gouvernes tout par ta Providence : tua autem, Pater, Providentia gubernat (6). » Il a pitié de sa présomption; il se dégoûte de son œuvre trop humaine, comme l'on secoue un mauvais rêve, et il s'écrie : *Vanité des vanités, tout est vanité, excepté craindre Dieu et le servir, puisque tout aboutit au jugement.*

---

(1) *Traité du Libre Arbitre*, chap. II
(2) *Traité du Libre Arbitre*, chap. IV.
(3) Bossuet, *ibid.*
(4) *Etude sur le Poème de Job*, p. LXXXV.
(5) Chap. II, 3.
(6) *Sagesse*, XIV, 3.

§ III. DE L'ÉPICURÉISME DE L'ECCLÉSIASTE.

L'Orthodoxie de l'Ecclésiaste est particulièrement mise en doute au point de vue de la morale. On prétend que, conséquent dans l'erreur, le Koheleth sceptique et fataliste aboutit à l'épicuréisme. Après les démonstrations précédentes, on prévoit sans peine que l'accusation manque de base, et, si l'on étudie de près les textes incriminés, on reconnaît facilement qu'elle ne repose que sur l'exagération de teinte donnée à certaines formules et sur des erreurs de contexte.

Il est, en effet, une formule qui se lit en plusieurs endroits et qui peut avoir apparence d'épicuréisme. A Plusieurs reprises l'Ecclésiaste conseille de *manger et de boire :* manger et boire est, dit-il, *la part* de l'homme ici-bas (1). Mais cette manière de dire, toute hébraïque, n'a point le sens que nous serions portés à lui attribuer, à en juger d'après notre goût et nos oreilles françaises. Sous peine de paraître grossiers, nous devons, nous, lors même que la pensée est sensuelle, prendre des circonlocutions pour parler des jouissances du manger et du boire. Les Hébreux, au contraire, lors même qu'ils ne se proposent nullement de faire ressortir cette volupté de la table, laissent de côté la périphrase et le voile pour se servir des expressions propres. C'est ainsi que Job, voulant nous raconter qu'à certains jours, chaque année, ses fils s'offraient réciproquement un repas de famille, repas avant tout présidé par la religion, nous dit crûment « qu'ils invitaient leurs sœurs *pour manger et pour boire.* » Cette expression qui nous choque et que nous taxerions de trivialité, en la remplaçant dans notre langue par une tournure plus adoucie, comme s'asseoir à leur table, ou autre du même genre, est-elle une révélation de la grossièreté de mœurs des fils et des filles de Job ? ou prouve-t-elle dans l'auteur l'intention de donner à ce festin de foyer une couleur voluptueuse ? Ni l'un ni l'autre, assurément. Ce qui apparaît si manifestement dans *Job* est aussi à reconnaître dans le Koheleth, qui parle, ici, simplement le langage de son pays et de son temps. Cette expression n'est pas si rare dans l'Ecriture (2), pour que l'on puisse être embarrassé sur la portée qu'il lui faut attribuer, et, en beaucoup d'endroits comme ceux qui nous occupent, c'est purement un hébraïsme, une formule qu'il faut expliquer d'après les usages propres de la langue. Si l'on voulait en douter, qu'on lise le verset 15 du XXIIe chapitre de *Jérémie*. Le prophète y reproche à Sellum, autrement Joachaz (3), de « bâtir sa maison dans l'injustice » et d'attendre sa félicité de ses calculs iniques. Pour lui montrer que le bonheur est le fruit de l'équité, il lui rappelle son père et lui dit : « Pater tuus numquid non *comedit et bibit* et fecit judicium et justitiam tunc cum bene erat ei ? » Le prophète, pour ramener au bien Sellum, veut-il ici lui parler de l'épicu-

(1) Chap. III, 22 ; v. 18, 19 ; VIII, 15, etc.
(2) *Juges*, XVI, 6. — III *Rois*, XIII, 23 ; XVIII, 41-42 ; XIX, 8. — IV *Rois* ; VI, 22, 23 ; IX, 34. — I *Paral.*, XXIX, 22, etc
(3) I *Paral.*, III, 15.

réisme de son père? Et n'est-il pas rendu évident par ce texte que cette locution « manger et boire » est une façon d'exprimer la prospérité, et, dans ce cas particulier, une prospérité honnête et providentielle? Pas un commentateur ne s'y est trompé, et tous, dans cette formule restreinte et propre au génie hébreu, ont reconnu une idée plus générale, qu'ils ont traduite par *pacifice vivere, in rebus prosperis esse, feliciter agere*, ou des pensées synonymes. Tous, avec Vatable et Menoch, y ont vu une métaphore. Or, qui pourrait méconnaître un emploi identique de ces termes dans cette phrase du chapitre II de l'Ecclésiaste : « Qui a plus *mangé* que moi? » Ce n'est certes ni son appétit, ni sa gourmandise, ni sa bonne chère spécialement que loue ici le Koheleth, mais bien sa prospérité et ses opulentes ressources pour le plaisir entendu d'une façon générale. Nous sommes donc avertis, dès le commencement du livre, que l'auteur n'emploie pas cette locution dans toute la brutalité de la lettre. La chose mérite d'autant plus d'être remarquée, qu'il n'y a pas un endroit dans l'Ecclésiaste où elle ne se prête, d'elle-même et sans efforts, à une acception plus large et moins grossière. Lorsque l'auteur dit (1) que « il n'est point au pouvoir de l'homme de manger et de boire, » la présence de l'idiotisme que nous venons de rencontrer en *Jérémie* peut-elle être douteuse? Et, selon que l'expliquent les mots qui suivent immédiatement, cette métaphore ne veut-elle pas dire que l'homme est impuissant à rendre par lui-même sa vie heureuse et ses travaux prospères? Or, si, pour ces différents endroits, la chose n'est pas contestable et ne présente aucune difficulté, on doit se demander pour quelle raison on prendrait au pied de la lettre, dans le sens rigoureux et propre, les paroles du chapitre V, où il dit que « ce qu'il a vu de bon et de beau, c'est que l'homme mange, boive, » etc. Sans aucun doute, l'auteur conseille une certaine jouissance, mais conseille-t-il de jouir *par le manger et le boire*? Exhorte-t-il purement et simplement aux joies de la table? Et non! Là comme plus haut, comme dans *Jérémie*, cette expression est métaphorique, et, pour l'Hébreu qui connaissait sa langue, il n'y avait, entre ces paroles et les festins plus tard si vantés d'Epicure, aucune ressemblance. L'extension donnée à ces deux mots *manger* et *boire*, ainsi que l'habitude de les employer métaphoriquement, est chose trop fréquente dans nos livres saints pour qu'il nous soit possible à nous-mêmes de nous y méprendre. L'Ecclésiaste, au même passage que nous examinions tout à l'heure, nous le fait voir de la façon la plus claire, lorsqu'il parle de ceux à qui « Dieu a donné des trésors, avec la faculté d'en *manger*. » Qui oserait ici restreindre l'expression à son sens propre? Et de même, lorsque David, au psaume XXIII, 5, célébrant la libéralité de Jéhovah, s'écrie : « *Poculum* meum est abundantia; » ou encore quand, au psaume XVI, 5, il dit : « Jéhovah est portio mea et *poculum* meum, » l'image est assez transparente. Ce serait donc abuser des mots et oublier les usages les mieux établis de la langue hébraïque que de vouloir travestir une simple figure de langage, si bien expliquée dans l'Ecriture par des lieux parallèles, en expression propre, afin d'alourdir la pensée et d'y surprendre une morale licencieuse. Aussi devons-nous dire que plusieurs de nos adversaires ne l'expliquent point de la sorte (2). Or, si l'on

(1) Chap. II, 24.
(2) V. Knobel, § 7, *Diction.*, p. 64; Comment., chap. II, 24, p. 160.

veut bien considérer que, dans tous les passages qui font l'objet de l'attaque, c'est à cette expression surtout que l'accusation peut emprunter quelque apparence de fondement, on reconnaîtra bientôt que l'objection n'a guère pour soutien qu'un abus de termes, facile à rectifier par la connaissance de l'idiôme original.

Ces expressions toutefois sont partout accompagnées d'une autre qui mérite une réflexion. L'Ecclésiaste ne se contente pas de conseiller de manger et de boire ; il ajoute toujours *et de se réjouir*, expression qui n'est qu'une répétition des deux premières. Pour se rendre compte du véritable sens de ces mots il faut examiner si les termes hébreux que nous traduisons par *se réjouir* comportent nécessairement ou du moins insinuent l'idée de jouissances voluptueuses. L'Ecclésiaste, pour exprimer cette pensée, s'est servi de trois locutions différentes : ראה־טוב (Ràâh tôb) (1), littéralement *videre bonum;* שמח (Schâmach) (2), *lætari;* עשה־טוב (Asâh tôb) (3), *facere bonum*.

L'expression עשה־טוב (que nous consentons à traduire par *se* faire du bien) (4) est manifestement trop modeste et trop incolore pour être mise en cause. Rien, ni en elle-même, ni en aucun endroit de l'Ecriture, ne laisse soupçonner qu'on doive y voir autre chose qu'une joie très-modérée, très-honnête et que tout homme, même dans la condition la plus humble, peut essayer de se procurer, et l'on ne doit pas la rendre par *deliciari*. Quant aux deux autres, de nombreux endroits parallèles peuvent nous permettre d'en établir l'acception.

Et d'abord ראה־בטוב ou ראה־טוב, *voir le bien,* est un idiotisme dont le sens ordinaire et général est celui de jouir des biens de la vie, *frui vitæ bonis* (5); mais cette locution est si loin de signifier quoi que ce soit de licencieux, de déréglé, d'épicurien, qu'elle est fréquente sous la plume de David (6) pour exprimer la prospérité, le succès accordé par Dieu à la vertu, et que Jérémie (7) l'emploie dans le même sens. De là cette formule connue : « videre bona Domini (8). » Il y a plus : dans toute la Bible on ne trouvera pas un seul endroit où cette expression soit prise le plus légèrement du monde en mauvaise part. Pour nous, du moins, nous l'avons cherchée en vain.

Nous n'en dirons pas autant du troisième terme שמח, *se réjouir*. En plus d'un cas, il s'entend d'une joie déplacée, voire même de la joie bruyante que produit l'ivresse ; mais est-ce là son acception nécessaire? Etymologiquement (9), ce mot pourrait exprimer la douce sérénité d'un visage gai, ce qui ne ressemblerait pas à la joie de la débauche ou à celle, quelle qu'elle soit, qui peut être accompagnée de remords. Ce serait donc cette joie honnête que la conscience ne reproche pas. Mais laissons l'étymologie trop incertaine et consultons l'usage. Beaucoup d'écrivains bibliques l'em-

---

(1) Chap. II, 24; V, 17.
(2) Chap. III, 12, 22; VIII, 15; IX, 7.
(3) Chap. III, 12.
(4) Voir *Traduct. et Comment.*, ch. III, 12.
(5) V. Gesen., *Thesaur.*, ad verb. טוב, B, 2. il traduit l'Ecclés., II, 1, par *rebus secundis frui.*
(6) *Ps.* IV, 7 ; XVI, 10 ; XXVII, 13 ; XXXIV, 13.
(7) Chap, XXIX, 32.
(8) *Ps.* XXVII, 13 (Vulg., XXVI, 13).
(9) Voir Gesen., *Thesaur.*, ad h. verb.

ploient pour exprimer les manifestations saintes qui faisaient partie des cérémonies sacrées dans lesquelles on « se réjouissait devant Jéhovah (1). » A chaque instant David et d'autres psalmistes s'en servent pour exprimer la joie qui résulte de la protection sentie de Dieu, ce qu'ils appellent « se réjouir en Jéhovah, » (שמח ביהוה) (2), et Joël (3) en fait le même usage. En maints autres endroits, ce terme désigne la joie la plus pure, la plus innocente, la plus permise. C'est donc évidemment un terme vague, indifférent par lui-même sous le rapport moral, et dont les circonstances peuvent seuls préciser le sens. La locution *manger et boire* étant dans le même cas, il en résulte que, si nous prenions à part et en dehors de leur cadre chacun des textes objectés, il nous serait aussi facile de leur donner un sens absolument irréprochable, sans violer les lois et les usages de la langue, qu'il l'est aux accusateurs de l'Ecclésiaste de les faire incliner à la licence. La solution dépend donc uniquement de l'étude du contexte, et c'est ce que nous avons maintenant à étudier.

Le premier texte mis en avant est celui du chapitre II, verset 10.

J'ai cédé à tous les désirs de mes yeux, je n'ai refusé à mon cœur aucune jouissance, il s'est délecté dans toutes mes œuvres ; c'était là ma part, croyais-je, de jouir ainsi de tous mes labeurs.

Nous n'avons point à discuter ces lignes. A aucun titre, elles ne peuvent être mises en cause, car l'auteur n'y présente point une doctrine, encore moins y donne-t-il un conseil ; il raconte son passé. « J'ai cédé, je n'ai rien refusé, » etc. C'est une confession qu'il y fait avec désenchantement ; et il est si loin de pousser les autres dans la même voie, que, pour les mettre au contraire en garde contre les illusions auxquelles il s'est laissé prendre, il dénonce au verset suivant l'inutilité des fatigues qu'il s'est imposées et la complète vanité de ses espérances et de ses œuvres : « J'ai considéré toutes ces œuvres de mes mains et les soins laborieux que je m'étais imposés pour les faire ; mais hélas ! *tout cela est vanité, travail stérile*, et rien n'est vraiment utile sous le soleil. » Si épicuréisme il y a ici, c'est un épicuréisme combattu et déconseillé.

Il n'en est pas de même des autres passages. L'Ecclésiaste y énonce les conclusions auxquelles l'ont amené son expérience et ses réflexions, et il en conseille la pratique ; c'est un jugement qu'il porte. Nous y entendrons donc sa vraie pensée, sa pensée dernière, celle qu'il veut inspirer à autrui.

Or, quelle est-elle ?

Nous la trouvons d'abord formulée au chapitre III, verset 12. Ce verset porte littéralement :

J'ai compris qu'il n'est point de bien en eux (les hommes), si ce n'est de se réjouir et de faire du bien dans sa vie.

Nous avons déjà dit que nous acceptions de traduire : « et de *se* faire du

---

(1) *Lévit.*, XXIII, 40 ; — *Deuter.*, XII, 7, 12, 18 ; XIV, 26, etc. ; — *Néh.*, XII, 13 ; — *Isa.*, IX, 12.
(2) *Ps.* IX, 3 ; XXXII, 11 ; LXXXV, 7 ; XCVII, 12 ; CIV, 34.
(3) Chap. II, 23.

bien dans sa vie (1) : » mais ici n'est pas la difficulté. La question importante est celle du sens que l'on doit attribuer à ces mots : qu'il n'est point de bien *en eux*. Plusieurs commentateurs veulent traduire : « J'ai compris qu'il n'est rien de bon *pour eux*, si ce n'est de se réjouir, » etc. Nous croyons que la traduction doit être : « J'ai compris qu'il n'est point de bien *en leur pouvoir*, si ce n'est de se réjouir, » etc. La Vulgate porte, il est vrai : « Et cognovi quod non esset melius nisi lætari ; » mais il est à remarquer qu'elle laisse de côté précisément le mot important, בם (bâm), *in illis*. Les Septante, au contraire, l'ont rendu très-exactement : Ἔγνων ὅτι οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν ἐν αὐτοῖς. Les lois de l'usage déclarent, en effet, que la préposition ב a pour sens premier, fréquent, habituel, celui de *in*, *dans*, tandis que l'emploi en est relativement rare comme signe du datif à la place du ל (2); et, si l'on consulte les lieux parallèles, le résultat est plus clair encore. Au chapitre II, verset 24 de l'Ecclésiaste, le même cas se présente et on lit : « Non bonum *in homine* quod manducet et bibat. » Que l'on traduise ici cette phrase par le datif, et l'on verra dans quelle difficulté on se jette. On dira avec Keil : « Il n'est pas bon *pour l'homme* qu'il mange et boive. » Mais cette interprétation conduit à une pensée diamétralement opposée à celle du chapitre III, 12, où il est écrit : « Il n'est rien de bon pour l'homme, si ce n'est qu'il mange et boive. » Aussi la repousse-t-on presque généralement. Pour laisser le Koheleth d'accord avec lui-même, en conservant le datif, à quoi est-on réduit? A changer le texte, ni plus ni moins. On propose d'ajouter les mots *nisi* כי־אם (ki-im) : Il n'est rien de bon pour l'homme, *si ce n'est* qu'il mange. Au moins veut-on intercaler la préposition מן (min) : Il n'est rien de bon pour l'homme *que* de manger, etc. Mais ces additions arbitraires, comment les justifier? Tout, au contraire, les condamne. Aussi combien d'interprètes refusent encore de les accepter! Force est alors de revenir à la Vulgate et de recourir à l'interrogation : « Nonne bonum est, nonne melius homini quod comedat? » Mais l'interrogation n'est point justifiée à son tour par les passages parallèles, et rien ne l'amène que la nécessité de mettre l'idée en harmonie avec le reste du livre. Or, toutes ces difficultés où le tiraillement et la torsion se font trop sentir, disparaissent, si l'on conserve à la préposition ב son sens propre et ordinaire. La grammaire et l'usage, le parallélisme et le contexte, tout est satisfait. Il n'est point de bien *dans l'homme* (in homine) *qu'il mange et boive*, signifie

---

(1) Les LXX traduisent καὶ τοῦ ποιεῖν ἀγαθὸν ἐν ζωῇ αὐτοῦ. La Vulgate de même : « et facere bene ; » Geier, Rambach, Rosenmüller, Koester, etc., dans le même sens : « faire bien. » Malgré cela, nous admettons volontiers que l'analogie de ce verset avec plusieurs autres non équivoques (chap. II, 24 ; V, 17 ; VIII, 15 ; IX, 7, ainsi que le voisinage du mot שבוח dont עשה־טוב ne nous paraît être que la répétition, peut légitimer et même demander l'autre traduction.

(2) Gesenius veut expliquer ce passage de l'Ecclésiaste en prenant la préposition ב comme synonyme de ל ; mais, dans l'étude qu'il fait de cette préposition, il reconnaît que la signification de *in* vient en première ligne et doit, dans la classification, occuper la première place dans la première série de ses acceptions, mais que celle qu'il lui attribue ici n'arrive que la dix-septième, c'est-à-dire à la fin de la troisième série. Aussi multiplie-t-il facilement les exemples de son emploi dans le sens de *in*, en les prenant partout dans les écrivains bibliques (*Ps.* LX, 8. — I *Sam.*, XXIX, 7. — II *Sam.*, XIX, 4. — *Gen.*, I, 1 ; II, 2 ; XXXIX, 11 ; XLIX, 1. — *Jug.*, X, 8. — *Cant.*, III, 8, 11. — *Isa.*, V, 11, etc., etc.), tandis que comme équivalent au ל et signe du datif, il déclare qu'on ne la trouve que quelquefois « nonnunquam » et ne cite d'autre exemple que l'Ecclésiaste, renvoyant précisément aux passages contestés.

tout naturellement : L'homme ne trouve point en lui-même de quoi manger et boire ; autrement, l'homme ne peut par lui-même se procurer la jouissance ; et dès lors, on comprend que l'Ecclésiaste ajoute : « Cette jouissance, je l'ai vue, elle vient de la main de Dieu. » Il suffit de remarquer l'antithèse pour apercevoir que ces mots : Il n'est pas de bien *dans l'homme*, sont en opposition avec ces autres : Il vient *de la main de Dieu*. Et l'on saisit de suite, non-seulement l'harmonie des pensées dans le verset, mais son union logique et naturelle avec ce qui précède. Il s'ajuste dès lors avec une remarquable aisance aux paroles émises immédiatement avant, et le plus superficiel coup-d'œil jeté sur le passage ne permet plus de mettre en doute la vérité de l'interprétation.

22. « En vérité, que revient-il à l'homme de toutes les fatigues et de tous les soucis qu'il se donne ici-bas?

23. « Ses jours ne sont que douleurs, ses occupations qu'amertume ; la nuit même, son cœur ne repose pas : encore une vanité que cela.

24. « Non, il n'est point *au pouvoir de l'homme* de manger et de boire, et d'offrir à son cœur la jouissance pour prix de son travail ; cette jouissance, je l'ai vue, elle vient *de la main de Dieu*.

Or, le passage du chapitre III, verset 12, est exactement le même que celui du chapitre II, 24, et le contexte n'en diffère pas le plus légèrement. Cette traduction, du reste, n'est pas nouvelle, et Knobel, que nous combattons dans cette thèse, ne traduit pas différemment ces lignes. « J'ai reconnu, écrit-il, qu'aucun bonheur n'est produit *par* eux, *durch sie* (1). » Hengstenberg n'hésite pas davantage à maintenir à la préposition ב la signification que nous avons indiquée, « J'ai su qu'aucun bien n'est *dans* eux, *bei ihnem* (2) ; » et nous verrons que l'un et l'autre expliquent dans le même sens que nous la phrase entière. Si l'on prend maintenant isolément ce texte scandaleux, on sera bien en peine de trouver de la licence dans ces mots : J'ai compris que le bonheur n'est pas au pouvoir de l'homme et qu'il ne peut autre chose que de profiter des occasions qui lui sont offertes pour se faire du bien ; sa couleur d'epicuréisme vient donc d'une traduction fautive. Mais il importe de le saisir avec plus d'évidence et d'entrer au fond de la pensée du Koheleth ; comprise dans son ensemble, elle est si claire que, quelle que soit la façon dont on traduise, il ne peut pas rester une ombre d'équivoque.

Le verset 12 n'est point, en effet, une sentence détachée : il conclut un raisonnement commencé avec le chapitre. L'auteur, dans ce chapitre, examine en thèse générale la part d'action réservée à l'homme dans les événements de ce monde et y recherche quels doivent être le but et la mesure de cette action. Voici, en résumé, l'argumentation sur laquelle la conclusion repose. Chaque chose a un moment fixé, un temps déterminé d'avance : « Tout a son heure réglée... (v. 1), » aucun détail de la vie n'y échappe : « Naître et mourir, tuer et guérir... (v. 2-8). » Il en résulte que le travail de l'homme est souvent inutile (v. 9), parce que, malgré la convenance avec laquelle les événements se produisent, ils sont par Dieu ménagés de telle sorte que l'instant où ils auront lieu échappe nécessairement à nos calculs (v. 10-11). Ici se place sa conclusion. Cela étant, dit-il,

(1) « Ich erchannte, dass kein Gluck durch sie (es gebe). » Comment., p. 165.
(2) « Ich weiss, dass kein Gutes ist bei ihnem, etc. » Comment., p. 106.

j'ai compris que le bonheur n'est point au pouvoir de l'homme et qu'il n'a qu'une chose à faire, se réjouir et se faire du bien dans sa vie quand l'occasion lui en est offerte (v. 12). Pour qui suit bien cet enchaînement, si la conclusion est en rapport logique avec les prémisses, le verset incriminé ne peut conseiller autre chose que l'abandon à la Providence, abandon nécessité par l'impossibilité de réussir en dehors d'elle. Mais cette idée est mise en relief encore par les paroles qui suivent. En effet, après avoir déclaré que tout arrive par Dieu, que tout vient de Dieu, il ne se contente pas de dire que l'homme ne peut que profiter des occasions ; mais il ajoute que ces occasions lui sont elles-mêmes octroyées providentiellement. « Et j'ai conclu encore que quiconque mange, boit et tire jouissance de son labeur le doit uniquement à Dieu. » C'est-à-dire qu'après avoir conseillé l'abandon à la Providence, il proclame ses droits à la reconnaissance des hommes pour toutes les joies de la vie sans exception.

Mais allons jusqu'au bout, car l'interprétation de ce passage facilite singulièrement toute la question d'épicuréisme. Après avoir interrogé le contexte prochain, étudions le contexte éloigné. L'argument que nous venons de suivre ne débute point brusquement avec le chapitre III, il est intimement lié aux derniers versets du chapitre II (1). L'auteur y affirme : qu'il n'est point au pouvoir de l'homme de *manger et de boire*, ni d'offrir à son cœur la jouissance pour prix de son travail; — que cette jouissance vient de la main de Dieu (v. 24) ; — qu'il l'a vu, lui, mieux placé que tout autre pour en faire l'expérience (v. 25), — et qu'en effet, Dieu donne aux bons sagesse, science et joie, mais qu'il impose au pécheur la tâche douloureuse d'amasser, d'accumuler des biens qui seront livrés à ceux qui plaisent aux regards divins (2) (v. 26).

La critique n'a jamais osé s'en prendre à ce morceau et le taxer d'épicuréisme. Eh bien ! voilà le thème développé dans tous les passages que l'on nous objecte, et spécialement en celui que nous cherchons à élucider. Et quand nous disons le thème, nous ne parlons pas seulement d'une ressemblance d'idées. Il y a un lien autrement étroit entre ces versets et le 12e du chapitre III : celui-ci formule la conséquence, ceux-là énoncent le principe, et il n'y a entre les deux que l'argumentation nécessaire pour former le trait-d'union logique. Les versets 24, 25, 26 du chapitre II sont une assertion, nous dirions bien une majeure ; les onze premiers du chapitre III en sont la preuve, et comme la mineure, le verset 12 en est la conclusion. Dieu distribue les biens suivant son bon plaisir (II, 24, 25, 26). En effet, l'homme ne peut absolument rien en dehors de sa volonté souveraine (III, 1-11). Voilà les prémisses.

Donc l'on ne saurait faire plus que de s'abandonner à Dieu en acceptant gaiement et avec gratitude les biens qu'il daigne envoyer? Cette conséquence est rigoureuse, aussi est-ce littéralement celle des versets 12 et 13 de l'Ecclésiaste. « J'ai compris qu'il n'est aucun bien au pouvoir de l'homme, » ou mieux : « J'ai compris que l'homme ne peut pour son bonheur autre chose que se réjouir et se faire du bien dans sa vie; et de plus, que quiconque mange, boit et tire jouissance de son travail, le doit

(1) Vers, 24, 25, 26.

(2) Cette assertion est amenée aussi par des réflexions analogues, l'impuissance de sa science et de sa volupté à le rendre heureux.

uniquement à Dieu. » Cette interprétation n'est donc pas seulement grammaticale et demandée par les pensées voisines, mais encore logiquement exigée par tout l'ensemble de l'argumentation. Aussi ne se compte-t-il pas le nombre des commentateurs qui n'ont point hésité à reconnaître correcte, et même édifiante, la morale renfermée dans ces lignes. Pour n'en citer que quelques-uns, Geier tout d'abord la commente ainsi : « De cette infirmité qui frappe l'homme d'impuissance en face des œuvres de Dieu, il conclut qu'il faut laisser là nos vains efforts et à leur place nous réfugier dans une joie pieuse (1). » — « Comme l'homme, dit Hengstenberg, n'est pas le maître de son sort, il s'ensuit que ce qu'il a de mieux à faire, c'est de laisser Dieu agir et gouverner, et, au lieu de s'inquiéter pour l'avenir, de se réjouir dans le présent; au lieu de se créer des inquiétudes, de faire avec simplicité et tranquillité ce qui lui est commandé pour l'heure (2). » Luther, qui ne sera pas suspect d'animosité contre la doctrine épicurienne, ni de partialité pour l'Ecclésiaste, dont il a si grossièrement parlé, Luther écrit à son tour : « Ce passage doit être entendu d'*après ce qui précède*. Il signifie que, puisqu'il se rencontre tant d'obstacles et tant d'accidents même pour ceux qui sont zélés, fidèles, et veulent le bien, et qu'il y a tant de malheurs dans le monde, ce qu'il y a de mieux à faire, c'est de se servir pieusement du présent que Dieu donne, et ne point se fatiguer ni se rendre malade par les soucis et les inquiétudes de l'avenir (3). »

Nous pourrions prolonger indéfiniment les citations : finissons par Knobel, qui, comme on le sait, tient à voir de l'épicuréisme dans l'Ecclésiaste. Or, Knobel lui-même recule devant une accusation de ce texte, et n'y trouve pas un sens autre que le nôtre. « Les mots אין טוב בהם (ein tôb bâm) doivent se traduire, dit-il : Aucun bonheur ne vient par eux (les hommes). Tout ce que l'homme peut faire pour jouir de la vie, est de profiter gaiement du bien qu'il trouve sur son chemin ; il ne peut rien de plus (4). » Absolument, ajoute-t-il, dans le même sens qu'au chapitre II, 24 : « Puisque le résultat des efforts de l'homme n'est point en rapport avec ses désirs (21, 22) et que souvent même il est contraire (23), il s'ensuit qu'il ne peut par lui-même se procurer le bonheur de la vie, mais qu'il doit l'attendre avec calme comme un libre don de Dieu (5). » Une critique superficielle ou le parti pris peuvent donc seuls attaquer une pareille doctrine. Or, après l'explication de ce texte, pas un de ceux qui restent ne peut être dangereux, car ils ne sont que la reproduction identique de celui-ci et la continuation du même raisonnement. On comprend dès lors pourquoi le Koheleth, en présentant sa conclusion pratique, se plaît à répéter ces expressions : « J'ai donc vu que l'homme ne peut pour son bonheur que *manger, boire et se réjouir* quand Dieu a été propice à ses œuvres ; » car il ne fait que suivre l'usage de quiconque argumente. Il conserve à sa conclusion

---

(1) *Synops.*, col. 1713.
(2) *Der Prædig. Salom.*, Comment., p. 106-107.
(3) *Op. cit.*, p. 107.
(4) *Ibid.*, p. 171.
(5) « On doit donc traduire, poursuit-il, point (n'existe, n'arrive, n'est produit) de bonheur par l'homme, à savoir qu'il mange, etc., c'est-à-dire l'homme ne peut obtenir le bonheur de la vie par ses propres efforts. »

les termes mêmes de sa proposition pour mieux marquer la vérité de leur rapport. Il a dit en l'établissant : « Il n'est point au pouvoir de l'homme de *manger, boire et jouir* du fruit de son travail, c'est là un don de Dieu ; » il le démontre par les événements, et une fois la preuve faite, il conclut : « Donc l'homme ne peut faire plus que manger, boire et se réjouir quand Dieu a rendu son travail propice. » Ces remarques générales peuvent nous permettre maintenant de passer rapidement sur les autres textes.

Les premières paroles suspectées, après celles que nous venons de voir, se trouvent au même chapitre III, verset 22.

J'ai dès lors compris que l'homme n'a rien de mieux à faire que de profiter du succès de ses œuvres, car c'est là sa part. Qui lui révèlera, en effet, ce qui doit lui arriver dans la suite?

Ce verset a fait l'objet d'une étude spéciale dans une discussion précédente (1). Examiné sous tous ses aspects, dans tous ses détails aussi bien que dans le rapport qu'il a avec les paroles antérieures, nous en avons fixé le sens, et voici en deux mots l'analyse du morceau dont il fait partie. A la vue des injustices qui règnent dans le monde (v. 16), j'ai compris la nécessité d'un jugement à venir (v. 17). Mais, remarquant qu'en attendant, ces tristesses sont permises à dessein par Dieu, et par conséquent inéluctables (v. 18), j'ai compris qu'impuissant à les supprimer entièrement, l'homme n'a rien de mieux à faire que de profiter du succès qui lui arrive, c'est-à-dire de jouir du présent, car le lendemain n'est pas à lui et il ne peut pas même le prévoir (v. 22). La résignation rendue joyeuse par l'usage des biens présents et l'insouciance modérée de l'avenir conseillée comme seul parti raisonnable à prendre au milieu des tristesses providentiellement inévitables de la vie, telle est de nouveau le résultat logique auquel arrive l'Ecclésiaste. Et c'est avec raison que Mercer, Geier, Hengstenberg et bien d'autres disent en substance avec Pineda : « Non est ergo quod te maceres ex sollicitudine futurorum, quin potius frui debes bonis præsentibus cum animi tranquillitate et bona conscientia (2). » Il faut du reste que la moralité de ces paroles s'impose avec une évidence bien victorieuse, pour que Knobel, après avoir défendu de son mieux le matérialisme du verset qui précède immédiatement (3) et avoir fait du Koheleth un prédicateur à la Lucrèce (4), forcé par le ton du morceau aussi bien que par l'ensemble du livre, se croie obligé de confesser que « le Koheleth n'exhorte en aucune façon ici à rechercher les jouissances sensuelles, mais simplement à profiter avec reconnaissance de ce que Dieu veut bien octroyer (5). »

---

(1) *Scepticisme*, p. 75 et seqq.

(2) *Synops. critic.* col. 1729. — Cf. Pineda, p. 296-297.

(3) Voir liv. II, chap. I, *Septic.*; II, *sur l'Immort. de l'âme*, dans l'ouvrage complet *Salomon et l'Ecclésiaste.*

(4) Il cite, à ce propos, les vers de Lucrèce :

« Ignoratur enim quæ sit natura animaï :
Nata sit, an contra nascentibus insinuetur,
Et simul intereat nobiscum morte diremta? »
De Rer. Nat., I, vers 113.

(5) « Er lehrt aber damit keineswege ein Streben nach Sinnengenuss, sondern nur den dankbaren Gebrauch dessen, was Gott verleiht, » page 184.

Au chapitre V, verset 17, nous retrouvons le même langage :

J'ai conclu que ce qu'il y a de bon et de beau à faire, c'est que l'homme mange, boive et jouisse des biens acquis par son travail ici-bas, pendant les jours de la vie que Dieu lui donne; car c'est là sa part.

La pureté et la moralité du conseil sont ici, s'il est possible, plus apparentes encore. Il vient de parler de ces hommes qui possèdent l'abondance « sans en tirer avantage » (v. 9-11), et de ces autres qui, consumant leur vie à accroître leur fortune par des spéculations sans fin, voient leurs richesses faire soudain naufrage dans une entreprise malheureusement conduite (v. 12-16). A la vue de l'inutilité de tant d'efforts et des amères déceptions auxquelles ils aboutissent, il condamne hautement cette avidité fiévreuse et déclare que mieux vaut mille fois jouir, à mesure qu'il vient, d'un acquis modeste, que de passer sa vie à conquérir une opulence sans profit, ou une fortune toujours exposée aux chances d'un sort qui n'est réglé que par Dieu. « J'ai conclu que ce qu'il y a de bon et de beau à faire, c'est que l'homme mange, boive et jouisse des biens acquis par son travail... » Telle est la doctrine du Koheleth; elle ressort d'une manière palpable de l'opposition existant entre les faits exposés et la conséquence qu'il déduit. Cette opposition est frappante. Il montre que l'abondance accumulée avec exagération est sans avantages réels, parce qu'elle profite plus aux autres qu'à son possesseur (v. 9, 10), et qu'elle a même souvent l'inconvénient d'empêcher le repos (v. 11). Il montre encore que le désir d'arriver à une fortune colossale avant de s'arrêter pour la mettre tranquillement à profit, mène souvent à des désastres qui ruinent à jamais une famille et rendent son chef plus à plaindre que l'avorton (v. 12-17). Et il appelle ces choses « un grand mal » et « une misère profonde. » Par conséquent, il réprouve cette manière d'agir. C'est donc bien visiblement pour conseiller une conduite opposée qu'il fait alors son exhortation et ajoute : « J'ai conclu que ce qu'il y a de bon et de beau à faire, c'est que l'homme mange, boive et jouisse du bien acquis par son travail... » Le blâme tombant sur l'exagération des désirs, l'exhortation opposée ne peut plus avoir pour objet que la mesure et la sobriété dans le désir et la jouissance. Et, si l'on veut y regarder de près, les mots scandaleux *manger* et *boire*, loin de revêtir un caractère de grossière volupté, sont au contraire la preuve fort significative de la réserve et de la moralité de la doctrine. Au lieu de cette insatiable faim de richesse, que l'on se contente, dit-il, de manger, boire et se réjouir; comme s'il disait : que l'on sache être satisfait de moins, une joyeuse aisance suffit; le surplus, c'est de la vanité. Il est un mot dans la phrase qu'il faut remarquer aussi. A son avis, il n'y a pas seulement plus de sécurité, plus de bon sens pratique, mais il y a encore plus d'honnêteté de mœurs dans ce contentement modeste que dans cette avidité inextinguible, qui est en effet la marque d'un cœur étroit et sensuel. Voilà, dit-il, ce que j'ai vu, non-seulement de bon, mais de *beau;* « Pulchrum id est decorum, honestum (1). » Et pour que l'on ne puisse pas plus ici que précédemment prendre le change sur la portée de

(1) *Synops.*, ad h. locum. — Cpr. Knobel (p. 220) qui, quoique traduisant différemment, ne contredit point notre pensée.

sa pensée, il a soin d'ajouter que les jouissances dont il parle et dont il faut user sont celles qui sont d'accord avec la volonté divine : jouissances providentiellement ménagées par Dieu, et par Dieu seul, observe-t-il comme toujours, parce que « tout homme qui a reçu du Seigneur des richesses, des trésors, avec pouvoir d'en goûter les fruits, d'y prendre sa part et de jouir de son labeur, a cela par libre dispensation de Dieu. »

On passe au chapitre VIII, verset 15, et l'on ajoute ces paroles :

Aussi, j'ai loué la joie, parce que l'homme ne peut rien de plus pour son bonheur en ce monde, que manger, boire et se réjouir; c'est tout ce qu'il peut retirer de son labeur pendant les jours de la vie que Dieu lui donne sous le soleil.

Que ces lignes soient la reproduction pure et simple de tous les textes antérieurement élucidés, c'est ce qui doit être reconnu sans peine. Cette difficulté nouvelle a donc déjà plusieurs fois reçu sa réponse ; mais ce verset ayant plus particulièrement embarrassé beaucoup de défenseurs de l'Ecclésiaste, nous ferons quelques réflexions à son sujet. Le sujet développé en cet endroit par le Koheleth se dessine avec un caractère tout particulier de clarté. Il est en train d'examiner comment les choses se passent dans le monde, au point de vue de la justice vindicative et rémunérative (1). Il étudie par conséquent les faits et gestes de la Providence, et c'est par la considération de ces faits (vers. 12 et 14) qu'il est amené à la conclusion objectée (v. 15). On peut donc constater tout d'abord que cette conclusion apparaît ici comme partout, à propos de la même question. Si nous demandons à l'Ecclésiaste quel a été le chemin parcouru par son esprit pour y aboutir, il nous répond, aux versets suivants, par une explication très-expresse. Il a reconnu que les œuvres de Dieu sont insondables pour l'homme (v. 16, 17) et que, par cette ignorance du plan divin, l'homme se trouve dans une complète impuissance vis-à-vis du Seigneur, qui, sans tenir compte de son mérite, le traite ici-bas comme bon lui semble (IX, I) (2). C'est en face de cette impuissance constatée par les faits qu'il a compris que « l'homme ne peut rien de plus pour son bonheur que manger, boire et se réjouir. » etc. La thèse, l'argumentation, la substance et les termes de la conclusion pratique sont donc en concordance rigoureuse avec le point de départ (chap. III), proclamé, on le sait, parfaitement moral par nos adversaires. Mais cette concordance a quelque chose de spécialement remarquable. Au chapitre III, avons-nous dit, après avoir établi en principe l'empire souverain de la Providence sur la vie humaine, l'auteur, dans la seconde moitié, se met en devoir de le démontrer par l'impossibilité où se trouve l'homme de prendre en main la direction de son sort et de supprimer les iniquités qu'elle tolère. Or, il s'agit, à l'endroit où nous sommes, d'expliquer aussi la tolérance divine pour des iniquités analogues : la gloire des impies (v. 12), la souffrance des justes (v. 14). Dans

---

(1) Les uns, avons-nous dit, la mettent dans la bouche d'un interlocuteur ; les autres dans celle de Salomon, qui la rappellerait pour la réfuter.

(2) Il n'y a pas à tenir compte de la coupure des chapitres pour suivre la pensée de l'auteur. La division, postérieure à l'œuvre est artificielle et ne prend pas toujours pour base rigoureuse la marche de la pensée.

le premier cas, il a dit : Ces faits sont incontestables, mais irrémédiables; donc Dieu est le maître. Dans le second, il répète : Ces faits sont évidents, mais inéluctables; donc Dieu gouverne à sa guise. Dans le premier cas, il a légitimement conclu : En face de misères nécessaires, le bon sens et l'intérêt commandent de s'en rapporter à Dieu et d'user gaiement de ce qu'il envoie d'agréable. Dans le second, il conclut semblablement : L'homme ne pouvant faire plus, j'ai loué cet abandon joyeux qui sait profiter de la prospérité présente et des succès du travail. Le rapport des idées se vérifie jusque dans les moindres détails, et l'orthodoxie démontrée, confessée, du premier passage, ne peut souffrir sans contradiction l'accusation de ce dernier. Au surplus, ce parallèle dont la conséquence s'impose si nécessairement à la décharge du Koheleth, est la moindre des pièces justificatives à produire; il en est une plus irrécusable encore et dont il a lui-même accompagné les paroles en question. En signalant ces faits d'injustice temporaire, l'Ecclésiaste combat la conséquence pratique qu'il en voit déduire par beaucoup de ses contemporains, et c'est dans ce but qu'il oppose à leur conclusion sa conclusion personnelle. Or, quelle est cette conduite repoussée par lui? Précisément celle qu'on veut le faire conseiller : suivre les instincts de son cœur et se livrer à la volupté sans s'occuper de Dieu. L'hypothèse est visiblement absurde, et il ne faut nullement saisir la marche de sa pensée pour trouver dans son exhortation autre chose qu'une intention de ramener à Jéhovah, par une morale douce, pieuse, pleine de foi et d'abandon à la Providence, des cœurs troublés par des faits incompris et tombant par l'incrédulité dans la licence. Au reste, lui-même nous dit ce qu'il entend par ces jouissances, et nous dépeint cette « joie » qu'il vient de « louer. »

Nous lisons, en effet, au chapitre suivant (IX, 7, 8, 9) :

Allons, mangez votre pain dans la joie, buvez votre vin dans la gaieté du cœur, si Dieu a été propice à vos œuvres.

Qu'en tout temps vos vêtements soient blancs et que le parfum ne manque pas à votre tête.

Jouissez de la vie avec la femme que vous aimez pendant les jours de votre fugitive existence, avec celle qui vous a été donnée sous le soleil pour passer ce temps de vanité; car c'est là votre part dans la vie et dans les labeurs auxquels vous vous livrez ici-bas.

Un fait nouveau, que le juste et l'impie semblent traités de la même façon, se présente à examiner (IX, 1, 2). Le désespoir et l'inaction sont pour un grand nombre la conséquence de ce spectacle (v. 3). Déraison et folie, dit-il, puisque seule la vie *présente* est donnée pour agir (v. 4, 6). D'où il conclut, comme toujours, qu'au lieu de cet abattement inerte et sombre, il faut savoir prendre gaiement la vie (v. 7, 8, 9) et s'y livrer énergiquement au travail (v. 10) : « Allons, mangez votre pain dans la joie..... et déployez dans vos œuvres toute l'ardeur et l'activité possibles. » Le moyen pour le Koheleth d'exciter à une volupté malsaine, lorsqu'il se propose si manifestement de ramener ses contemporains à une vertueuse confiance en Jéhovah mal jugé? Le moyen pour lui de plaider la cause de la Providence en poussant aux sensualités qu'elle prohibe? Cette impossibilité flagrante est aperçue de plusieurs de nos adver-

saires; et il faut rendre encore à Knobel (1) cette justice que, malgré les erreurs qu'il nous semble commettre dans l'interprétation de ce passage, il a su comprendre et avouer la nature morale et véritablement pieuse de l'enseignement du Koheleth. Jusque dans ses détails, le texte en porte l'empreinte. Cette joie peut-elle être autre que licite et innocente, puisqu'elle est le fruit d'une bénédiction divine? « Jouissez de la vie... si Dieu a été *propice à vos œuvres.* » Aussi Geier est-il parfaitement dans le ton et dans la pensée de l'Ecclésiaste quand il commente : « Ne vous troublez point, ne craignez point la façon dont Dieu juge ces joies, c'est lui qui vous a commandé le travail, il l'a trouvé bon puisqu'il l'a béni et qu'il a permis que vous puissiez y prendre quelque jouissance. » — « Jouissez de la vie dans cette foi joyeuse que Dieu est content de vous (2), » dit à son tour Knobel. En y regardant de plus près, on le trouvera même singulièrement expressif; il prononce franchement l'exclusion de toute immoralité et de toute débauche. Il ne s'agit pas ici de cet amour libertin, inconstant et volage, changeant avec toutes les fantaisies de la passion; il s'agit d'une vie passée *entière* (tous les jours de votre vie) avec *la femme* à qui l'on a consacré son cœur. Suivant la très-juste remarque d'Hengstenberg (3), la femme n'est pas même présentée ici comme *source* de jouissance, « Das Weib erscheint nicht als der *Quell* der Freude, » mais comme *compagne* de ces joies, « sondern als die *Genossinn* derselben. » Partager avec son épouse légitime, au sein d'un amour durable, unique et fidèle, les fruits de bonheur que la rosée divine fait produire au travail, voilà donc sous quelle forme l'Ecclésiaste préconise ici la jouissance.

Transportons-nous au chap. XI, verset 9. L'Ecclésiaste y donne ce conseil :

Jeune homme, réjouis-toi donc en ton adolescence, et que ton cœur se fasse du bien aux jours de ta jeunesse. Suis la voie où ton cœur et tes yeux t'appellent.

Nous confessons volontiers que, séparée de l'ensemble du livre et particulièrement des lignes qui la complètent et l'expliquent, cette exhortation pourrait laisser l'esprit indécis sur la moralité de l'intention qui la dicte. Mais on ne saurait s'y méprendre, lorsqu'on l'entend immédiatement ajouter avec une sévérité salutaire : « Mais sache bien, jeune homme, que sur toutes ces choses Dieu te fera comparaître pour te juger! » Ces derniers mots dénoncent si manifestement comme contraire à toute pensée de volupté cette prédication du Koheleth, qu'un grand nombre de commentateurs ont cru qu'il ne prononce ici le mot de jouissance que par ironie. Et de fait, considérant en lui-même ce passage en dehors des idées courantes de l'écrit, on le supposerait volontiers; mais cette recommandation rentre si bien dans l'esprit de l'ensemble qu'on ne saurait douter du sérieux avec lequel il parle. « Serio hoc dicit, hilaritatem juveni concedens non tamen effrenatam sed limitatam (4). » C'est une parole de douce tolé-

(1) *Op. cit.*, p. 295.
(2) *Loc. cit.*
(3) *Der Prædig.*, p. 217.
(4) *Synop. critic.*, col. 1789.

ance pour des plaisirs modérés et honnêtes, qui ménage l'occasion de appeler sans dureté une pensée austère. On peut mesurer maintenant la ortée de cette parole par laquelle l'auteur, en conseillant la joie, termine a plupart du temps : *C'est là sa part, c'est là son sort.* Il conseille de jouir lu présent, parce que le présent seul appartient à l'homme, l'avenir est le ot de Dieu. *Tout ce que l'homme peut faire* est d'accepter les joies que le laître veut bien lui offrir; c'est là toute la sphère réservée à sa puissance, utrement *c'est là sa part*, cette part, dit-il, que l'homme ne possède que *ar libre dispensation de Dieu* (ch. v, 17, 18).

Tels sont les passages qui peuvent faire difficulté au point de vue de 'épicuréisme, et qui, bien compris, n'expriment autre chose que la doctrine de l'abandon joyeux entre les mains de la Providence. Cette exégèse entre si parfaitement dans la couleur générale de l'œuvre et exprime si exactement la pensée de l'auteur que ceux de nos adversaires un peu consciencieux, qui ont pris soin de faire de l'Ecclésiaste une véritable étude, ne lui opposent aucune dénégation. Knobel la ratifie de la façon la plus expresse, en déclarant à l'endroit même le plus attaqué du livre (ch. III, 22) qu'aucun des passages où la jouissance est conseillée ne renferme la *moindre nuance de sensualité*, mais une « exhortation à user avec reconnaissance de ce que Dieu veut bien octroyer (1). » Il fait mieux; il désigne numériquement ces passages et cite précisément ceux que nous avons défendus (2). Ailleurs, il dit que les commentateurs les plus indépendants ont singulièrement, et à bon droit, modifié les jugements outrés de leurs devanciers et « qu'il faut observer qu'au milieu de ses exhortations à user gaiement de la vie, le Koheleth excite toujours sérieusement à la piété et à la moralité (3). »

Pour résumer toute cette étude il faut donc conclure qu'au lieu d'un sceptique, d'un fataliste et d'un épicurien, nous trouvons dans le Koheleth un écrivain qui professe l'existence de l'âme et sa survivance après la mort, qui, analysant sa nature, la déclare droite par création, déviée par abus, large, mais limitée dans ses facultés, puissante dans ses besoins, mais dépendante dans sa vie et responsable dans ses actes; qui regarde le monde et qui l'explique non par les caprices du hasard, ni par l'immanence de ses lois ou l'éternité de son être, mais par l'action créatrice d'une intelligence personnelle, souveraine et vivante; qui, contemplant les mouvements des sphères, les évolutions des éléments, les vicissitudes des choses et des événements humains, reconnaît dans leur marche si frappante, dans leurs retours inexplicables, non une force nécessaire ou une fatalité aveugle, mais un doigt régulateur et libre, qui ne parle que de Providence générale et particulière; qui persiste à l'affirmer lors même qu'elle se cache, qui remet entre ses mains la vie, la fortune et le cœur de l'homme; et qui, à côté de cette souveraineté divine, rehausse la liberté humaine, la montre puissante pour et contre elle-même, puissante pour et contre les autres; un écrivain enfin, qui appelle le plaisir cherché en dehors de Dieu vanité, la richesse vanité, l'ambition vanité, la joie sans morale une chi-

(1) *Op. cit.*, p. 184.
(2) Chap. v, 17. 18; VIII, 15; IX, 7-9; XI, 8, 9, p. 184. — Voir aussi chap. II, 24, p. 159-160; III, 12, p. 171.
(3) *Op. cit.*, § 10, *Ansehn und Schicksal*, p. 104.

mère, la volupté une amertume, le cœur des femmes débauchées un abîme d'angoisses ; qui condamne la folie, qui conseille l'austérité dans la vie et préfère la tristesse au rire ; qui veut que le souvenir de la mort se mêle aux joies de la jeunesse ; qui conseille la vertu, et qui donne pour guide et pour garde à la vie la pensée du dernier jugement !

L'Ecclésiaste n'est point le moraliste de l'Evangile, c'est celui de la loi mosaïque. Il ne songe pas à voir dans la souffrance du juste une amoureuse épreuve ; il n'y trouve qu'un mystère d'humiliation. Il ne parle point de mortification, mais de résignation. Il conseille volontiers la joie pieuse, parce qu'elle vient de Dieu et y ramène, parce que Jéhovah et Moïse l'ont toujours prêchée avant lui, parce que c'est l'unique mobile officiellement invoqué par eux dans la *Loi*. En un mot, il est Hébreu, Hébreu des anciens temps encore et prêchant des Hébreux. Et l'on méconnaît aussi bien l'esprit de son époque que celui de sa religion écrite, quand on se scandalise de ses conseils de jouissance. Somme toute, au reste, sa morale est douce sans être volage ; elle est saine et sûre sans être molle ou attristée. S'il a soin de ne pas la rendre incompréhensible et rebutante par une dure condamnation de toute joie terrestre, il prend garde aussi que cette joie ne soit pas corruptrice, en l'imprégnant de la crainte de Dieu. Enfin, s'il ne veut pas glacer le printemps du jeune homme, du moins veut-il en atténuer les excitantes vapeurs, en faisant planer sur ses rires l'ombre des jugements futurs. Bref, il combat victorieusement par sa modération un danger qu'il eût provoqué par sa rigueur, autant qu'entretenu par sa faiblesse. On reconnaît dans ses maximes si pesées, comme il le dit lui-même, le doigt divin qui l'assiste, mesurant pour l'agneau la toison au degré du vent. Ce n'est pas, croyons-nous, un acquittement que le Koheleth réclame, c'est l'admiration que sa doctrine commande. Il ne faut pas l'absoudre, mais le glorifier, non dans sa vie, sans doute, qu'il désapprouve lui-même, mais dans son œuvre, qui peut partout braver les censeurs. Nous ne terminerons donc pas en proclamant seulement son innocence ; mais nous ratifierons ses paroles et dirons avec lui : *Il faut conclure que l'Ecclésiaste a été sage et qu'il a enseigné la sagesse au peuple ; il l'a fait avec soin, maturité et mesure, et tout en s'étudiant à trouver un langage qui plaise, il a écrit avec droiture des paroles de vérité* (1).

---

(1) Chap. XII, 9, 10.

CHAPITRE III

DE L'INSPIRATION ET DE LA CANONICITÉ DE L'ECCLÉSIASTE.

Après l'étude que nous avons faite sur l'orthodoxie et l'authenticité de l'Ecclésiaste, toute objection contre son inspiration et sa canonicité reste sans valeur. Si le livre est d'une moralité irréprochable, si son dogme est d'une correction inattaquable, que pourrait-on alléguer pour lui refuser le cachet divin? Et sur quelle base s'appuyer pour affirmer que l'ouvrage mal compris à son apparition et dès lors rejeté, n'est entré dans le canon qu'après les discussions qui eurent lieu entre l'école de Schammaï et celle de Hillel? Le livre, on le sait, est proto-canonique et par conséquent n'a pu faire son entrée dans le canon juif après que ce canon fut clos pour jamais. Nous avons à plusieurs reprises marqué la place qu'il a toujours tenue dans la littérature sacrée, nous avons relaté l'opinion juive et l'opinion chrétienne à son sujet, nous n'avons donc en ce moment que quelques considérations à ajouter en ce qui concerne surtout son inspiration. C'est encore là un point qui n'a pas manqué d'adversaires; mais nous n'avons plus à nous occuper de ceux qui la trouvent impossible à cause de l'impiété prétendue de l'ouvrage, un mot seulement de réponse à ceux qui, à l'exemple de Théodore de Mopsueste, la rejettent parce qu'ils la croient inutile. Singulière théorie! Parce que dans un livre biblique rien ne dépasse la portée humaine, on voudrait exclure l'action divine. Pour quel motif? Ce serait confondre la notion même de l'inspiration avec celle de la révélation prophétique. Que de choses qu'en soi un écrivain pourrait dire et qu'il ne dira pas s'il ne reçoit un conseil! Que de choses qu'il présentera d'une façon tout autre, s'il ne reçoit une direction différente! Ainsi en est-il des écrivains sacrés. Dieu a d'autres choses à leur faire dire que des vérités nouvelles ou inaccessibles aux découvertes de l'intelligence humaine; il sait à quelle heure les vérités connues sont bonnes à rappeler; il sait dans quelle mesure il est bon de les émettre. Là-dessus, aussi bien que sur le côté surnaturel de la révélation, agit l'inspiration divine, et c'est en méconnaître étrangement aussi bien les habitudes que la nature, que de la restreindre à des proportions si mesquines, et cela arbitrairement et sans preuves. Et cependant, qu'on le remarque, on n'a pas plus le droit de nier l'action divine dans un livre sacré parce qu'on n'en peut suivre visiblement les traces, qu'on n'a le droit de nier la Providence en ce monde toutes les fois qu'on n'en peut saisir ostensiblement la main. Nous n'avons point, nous catholiques, à donner des preuves intrinsèques de l'inspiration de chaque partie de la Bible, pas plus que nous n'avons à démontrer la providence spéciale par tous les détails de la vie individuelle et sociale. Dieu est souvent là où on ne peut le voir, et pour croire à sa présence, je n'ai pas besoin toujours du témoignage de mes yeux; il suffit que j'aie celui de ma raison. Lorsque, par des preuves extrinsèques, est établie l'inspiration d'un écrit sacré, il faudrait, pour que l'on fût reçu à la nier, avoir d'autres

motifs que son inutilité prétendue, qui ne peut jamais être affirmée avec preuves.

On doit avouer, du reste, que c'est bien mal choisir que de s'attaquer à l'Ecclésiaste pour plaider cette mauvaise cause, car il est peu de livres dans la Sainte Ecriture, en dehors des livres prophétiques, qui portent plus lisible le cachet d'une opportunité toute divine. Parmi les motifs qu'a pu avoir Dieu à pousser Salomon à écrire cet ouvrage, il en est qui n'échappent pas à une réflexion attentive; et le premier qui se révèle est celui de l'utilité d'une réparation de la part de l'auteur. Ce prince avait tenu une telle place dans le monde de l'Asie et de la Palestine que son retour au Seigneur n'était pas chose indifférente pour l'avenir même du peuple de Dieu. Son prestige ne s'était pas maintenu, mais ses exemples n'en avaient pas moins été désastreux. Oracle de la terre, c'était précisément alors que sa sagesse était plus haute et sa science plus vaste, qu'il avait, par ses actes au moins, témoigné son mépris pour le mosaïsme. Qui mieux que lui pouvait en connaître la valeur? Et que vaut-il, se demandait-on, si Salomon place Melchom, dans son estime et sa croyance, au niveau de Jéhovah? Jusque-là, Israël avait forniqué par faiblesse de cœur; mais Israël menaçait de se faire esprit fort, et, trompé par le plus contagieux des scandales, devenait idolâtre par incrédulité. C'était surtout pour la postérité que la chute du roi devait être périlleuse. Beaucoup de ses contemporains devaient connaître la genèse de son crime; un grand nombre savaient fort bien et voyaient de leurs yeux qu'il y avait, comme le dit l'Ecriture, dans l'apostasie du prince, de la passion mêlée à de la vieillesse, et non de la conviction. Mais l'avenir, qui l'instruirait? Qui lui ferait assez comprendre que le retour à l'idolâtrie était le résultat d'une lâcheté coupable, et non le fruit d'une réflexion mûre et sincère? Salomon devait rester dans l'histoire le génie sans égal; ses faiblesses devaient plus ou moins disparaître dans les transfigurations de la légende nationale, et ses actes les plus répréhensibles devenir des modèles fort facilement copiés. Il ne fallait rien moins qu'une confession publique signée de sa main, livrée à la postérité, lisible à tous, pour pallier les terribles effets de semblables exemples. Or, l'Ecclésiaste venait admirablement prévenir ces dangers et ces désastres. Mais ce n'est pas le plus large côté par lequel la sagesse inspiratrice se laisse surprendre dans l'Ecclésiaste.

Les livres inspirés ont pour but de faire l'éducation du peuple de Dieu; or, cette éducation ne pouvait être l'œuvre d'un homme, d'un livre ou d'un siècle. L'enseignement devait être proportionné aux progrès et aux besoins intellectuels et moraux de la nation; Moïse commença, mais ne pouvait achever. Son œuvre devait avoir des continuateurs et c'est ce que l'Ecclésiaste vient faire. Il est, en effet, une chose qu'il importe de remarquer, c'est la différence qu'il y a entre son langage et celui de Moïse. Moïse n'a rien articulé si nettement que la sanction terrestre; il n'a rien voilé avec plus de précaution que l'immortalité de l'âme. L'Ecclésiaste fait précisément le contraire; il affirme franchement l'immortalité; il parle avec réserve de la sanction. Les circonstances avaient obligé Moïse à la prudence et à la réserve; elles obligent Salomon à un langage explicite. Israël a besoin d'une doctrine plus spirituelle, et c'est ainsi que le livre est tout à la fois un progrès et une prédication plus qu'opportune, nécessaire pour la foi hébraïque. On veut objecter à l'inspiration les embarras

plusieurs fois éprouvés par l'écrivain, lorsqu'il étudie le problème de la sanction terrestre, ses efforts pénibles pour soutenir le mosaïsme, son impuissance devant certains faits qui le contredisent. Mais c'est en cela même que la direction de Dieu se montre plus frappante; car c'est précisément de cet embarras et de cette impuissance qu'il se sert pour réaliser son dessein. Que veut-il? Pousser en avant Israël dans la voie du progrès doctrinal. Ce qui l'arrête, ce sont ses espérances grossières et terrestres; il faut, non pas qu'elles disparaissent, il est trop tôt, et ce peuple est tel, au surplus, que cette ressource ne sera jamais inutile; mais il faut qu'elles fassent plus large place aux espérances de la vie éternelle. Rien ne saurait mieux produire ce résultat que la situation prise par l'Ecclésiaste dans l'étude de la conduite providentielle. Sa défense de la sanction ancienne jointe aux aveux d'impuissance qu'il est obligé de faire devant certains faits, prouve tout à la fois que, si l'abrogation n'a pas eu lieu, l'explication antique n'est cependant plus possible, et le besoin de justifier ce changement en Dieu l'oblige à s'appuyer sur la sanction future et à parler plus nettement que jamais de l'immortalité de l'âme. L'Ecclésiaste, par là, spiritualise la pensée d'Israël, fait faire un très-grand progrès au côté dogmatique de la révélation, et le doigt divin se manifeste d'autant mieux dans son œuvre, que son ignorance même le pousse dans le courant où l'Esprit-Saint l'entraîne et devient, sous son souffle, un enseignement pour tous.

Il faut encore ajouter une remarque qui, dans la question présente, est loin d'être sans importance. Nous constatons avec nos adversaires les embarras de l'Ecclésiaste; mais, ce qui n'est pas moins remarquable c'est sa réserve, jamais sa parole ne dépasse sa science et il aime mieux paraître ignorant que de se montrer téméraire en devenant personnel dans ses explications. Il est curieux de comparer la sobriété négative et timide des écrivains sacrés avec la prolixité réaliste et hardie des Egyptiens, des Latins et des Grecs! Ceux-ci ont un Elysée dont ils connaissent le théâtre et les scènes : la vie des Mânes leur est connue aussi avec détails. Ils en écrivent des monographies, et leurs affirmations ne sont pas hésitantes. La mythologie rêve, invente et dogmatise sans souci. La Bible veille, écoute et ne raconte que ce qu'elle entend. Les dieux du paganisme n'ont point fixé de limites à leurs poètes, leur imagination est reine dans le domaine où elle s'évertue. Elle enfante à son gré les chimères. Jéhovah, lui, s'est choisi des scribes; leur plume est vassale : elle produit la vérité sous sa dictée, mais rien de plus. Dira-t-on l'imagination grecque et latine plus emportée que l'imagination orientale? M. Derenbourg ne trouve pas d'autre ressource pour expliquer cette différence. « Il maintient qu'il répugnait à l'esprit positif des Hébreux de chercher à pénétrer les mystères impénétrables des destinées ultérieures de l'homme, et plus encore, de décrire avec des détails inspirés par l'imagination, l'insatiable *scheol* (1). » Eh oui! ces descriptions leur répugnent. Ils se gardent, en effet, sur ces questions de doctrine, de « détails inspirés par l'imagination. » Il leur faut l'inspiration divine. Mais est-ce bien le manque d'imagination qui en est cause? Historiquement, la question est résolue et la preuve contraire est faite sur

(1) *Journal officiel*, 4 mars 1873.

le point en litige. On peut comparer, en effet, le génie juif à lui-même en plaçant l'Ecclésiaste à côté du Talmud. Ici, les renseignements abondent. Le rabbin n'ignore plus; il sait peindre les scènes invisibles de la mort, faire la géographie descriptive du *scheol*, ou représenter les joies de son Elysée, tout aussi bien que les Egyptiens d'autrefois, ou les Grecs. Il connaît en détail les fonctions remplies en ces lieux par les démons et les Anges (1); il précise nominalement la répartition des rôles, et ses découvertes exégétiques laissent là-dessus bien loin derrière elles les inventions poétiques de Rome et d'Athènes. Jéhovah et ses prophètes lui ont-ils donc appris quelque chose de nouveau? Rien! Jéhovah se tait et la prophétie depuis longtemps fait silence en Israël. Or, c'est précisément à partir de ce silence que le Juif commence à en savoir plus long! Ce n'était donc point son génie qui autrefois l'arrêtait, cet Hébreu. C'était le doigt de Dieu, qui alors menait la plume, et qui plus tard, lorsqu'il fut temps, l'abandonna entièrement aux hommes. Tant que l'Hébreu écrivit sous l'inspiration divine, il se maintint dans cette réserve sage que nous avons remarquée. Quand l'inspiration fit défaut, comme les autres, il déclina vers les descriptions positives et tomba dans la fantaisie et l'extravagance. Nul plus que lui ne fut amoureux de ces élucubrations mystérieuses. Au temps de l'Ecclésiaste, la philosophie qui se posait, comme on l'a vu, ces problèmes, sut s'arrêter toujours à la frontière du connu, c'est-à-dire du révélé. Le Koheleth pourtant eût été bien servi dans sa thèse, s'il avait pu offrir aux appétits sensuels qu'il tentait de combattre, autre chose que des espérances insaisissables et lointaines, autre chose que des peintures négatives. Il ne le fait pas, et c'est en cela même que brille sa fidélité à la voix inspiratrice. Simple écho d'en haut, il ne redit ici-bas que les sons qui lui en arrivent. Dieu se tait, voilà pourquoi l'Ecclésiaste ne parle pas. Et voilà aussi comment, envisagées sous le rayon de lumière qui leur convient, ces lignes de l'Ecclésiaste, où l'on veut, à tout prix, reconnaître l'empreinte de l'ignorance humaine et même de l'erreur, portent au contraire le signe frappant d'une divinité et d'une véracité qui n'appartiennent qu'à l'Ecriture. Voilà comment encore cet écrit est visiblement marqué au sceau d'une croyance maîtresse d'elle-même, parce qu'elle se laisse gouverner par Dieu. Voilà, enfin, comment le clair-obscur de la pensée, loin d'être, dans le Koheleth, l'indice d'une œuvre purement humaine, est précisément la garantie et la preuve indéniable d'une garde divine autour de son esprit et de sa main. C'est ce que la Synagogue avait parfaitement compris; aussi, l'inscrivit-elle de bonne heure, comme nous l'avons vu, dans son canon des livres sacrés. En vain, en appelle-t-on pour prouver sa canonicité tardive aux discussions qu'il engendra plus tard, notamment entre les disciples de Schammaï et de Hillel. Ces discussions ne prouvent qu'une chose, la difficulté qu'on avait alors à le comprendre. Placé à une distance fort éloignée de son apparition et des causes qui l'engendrèrent,

---

(1) Que l'on consulte tous les auteurs qui ont écrit sur la *Cabale* principalement, on verra quels prodiges d'imagination sur ces questions ont été enfantés par le cerveau des Juifs laissés à eux-mêmes. — Voyez Raymond-Lulle, *De auditu kabbalistico*, Strasb., 1631; — Pic de la Mirandole, *Conclusiones cabalisticæ*, Rome, 1486; — Reuchlin, *De arte cabbalistica*, Hagnenau, 1517; *De Verbo mirifico*, Bâle, 1494; — les ouvrages de Postel, Agrippa, Pistorius, *la Kaballa denudata*, etc., etc.

le livre avait pour les Juifs d'alors perdu de sa clarté; certaines paroles mal entendues paraissaient à quelques-uns immorales, et ils se demandaient comment il avait pu être regardé comme canonique; mais il est évident que la question n'était point de savoir s'il fallait l'ajouter au canon; depuis longtemps, la chose était faite, et ce fut même surtout cette considération qui, malgré l'impossibilité où se trouvaient les docteurs de l'expliquer en détail d'une façon satisfaisante, fit toujours conclure aux controversistes en faveur de la vérité de ses principes et de la moralité de ses préceptes.

CHAPITRE IV

DE LA FORME, DU BUT ET DU PLAN DE L'ECCLÉSIASTE.

Quand on se propose de rechercher et de découvrir quel est le plan suivi par l'Ecclésiaste, il n'est point inutile de se demander préalablement si la chose est possible et dans quelle mesure. Toute simple que puisse paraître de prime abord cette question, elle est une de celles qui ont le plus embarrassé les exégètes. Parmi les difficultés exceptionnelles accumulées dans ce court ouvrage, une des mieux constatées, en effet, est celle que présente la recherche de la liaison des pensées. Quelle est, à ce sujet, la forme de l'écrit, l'auteur procède-t-il avec ordre et méthode, ou bien marche-t-il capricieusement, à pas interrompus et comme par soubresauts? Autrement, faut-il chercher dans les idées de cet écrit une suite soutenue, un enchaînement logique, ou doit-on n'y voir qu'un recueil de maximes détachées et pour la plupart du temps indépendantes?

Des solutions bien diverses ont été données à cette question. Entre ceux qui, comme Stæudlin (1) et Bruch (2), regardent ce livre « quasi rudem indigestamque molem neque argumento, neque forma satis perpolita editum (3), » qui, comme Nachtigall (4), en font une réunion de chants émanés de différentes écoles de prophètes, assemblés sans plan aucun et pourvus de remarques par un collectionneur plus récent, et ceux qui, comme Kœster (5) et Vaihinger (6), ont réussi à y trouver un artifice de composition prodigieux, et une symétrie telle que le livre serait divisé par strophes, bien plus, par demi-strophes formées d'un nombre invariable de versets et revenant dans un ordre qui ne se dément jamais, il y a, on le voit, large place à des opinions de plus d'une nuance. Les uns, avec

---

(1) *Gesch. d. Sittenlehre Jesu*, I, p. 281.
(2) *Die Weisheitsleh. d. Hebræer*. p. 249.
(3) Bernstein, *Nonnullæ quæst. Koheletanæ*. Pars I, p. 7.
(4) *Koheleth*, etc., p. 10 et sqq.
(5) *Der Buch Hiob ü. d. Predig. Salomo's*, p. 101.
(6) Plan Koheleth's. *Theol. Stud. und. Krit.*, p. 442 et sqq.

Umbreit (1), Spohn (2) et Paulus (3), n'y découvrent un plan coordonné qu'à la condition d'opérer des changements plus ou moins nombreux dans l'ordre des versets ; Dolus rejette même une partie du texte. D'autres, comme Herder (4), Eichhorn (5), Friedlænder (6), tout en différant quelque peu dans la mesure, y reconnaissent, en somme, unité et liaison, sans y trouver cependant une disposition logique et précise dans la marche de la pensée. L'opinion de Knobel (7) ne nous semble pas s'éloigner de ce sentiment. En laissant de côté les nuances multiples qui différencient presque à l'infini les opinions qui se sont produites sur la forme de l'Ecclésiaste, on peut les ramener à trois principales. Les uns déclarent que l'auteur a abordé son sujet sans but déterminé et l'a conduit sans ordre. Les autres, que la forme en est, dans le détail, d'un fini surprenant et d'une absolue symétrie. Les troisièmes enfin, que, bien qu'il y ait unité et suite, le procédé de développement a quelque chose de beaucoup moins réglementé.

On doit tout d'abord écarter le sentiment de Stæudlin et de Bruch. Il suffit de lire le début de l'Ecclésiaste, de l'y voir avancer sa proposition et ses principes, de se reporter à la fin et de l'entendre donner comme démontrée la proposition émise (8) et résumer lui-même son œuvre (9), pour s'assurer tout de suite qu'une idée capitale l'a préoccupé dans ce livre, et qu'il a pris la plume pour la démontrer et l'inculquer. Si l'on jette de plus, sans même descendre à fond dans l'étude de l'ouvrage, un coup d'œil général sur les chapitres intermédiaires, on le voit revenant presque régulièrement d'un bout à l'autre à sa première idée, répétant dans la même forme sa proposition, y rapportant toujours ses conclusions théoriques et pratiques, et l'on demeure du premier coup convaincu qu'il n'abandonne pas un instant sa pensée première. C'est, du reste, ce que ne peuvent s'empêcher d'avouer implicitement Bruch et Stæudlin, lorsqu'ils y remarquent comme des parties distinctes et des maximes qui reviennent avec une régularité qui a tout l'air d'être cherchée et intentionnelle. Quant à l'opinion de Nachtigall, il serait vraiment oiseux de la discuter. Knobel (10) en fait justice d'un mot en la déclarant « insoutenable, » et l'isolement presque complet dans lequel la laissent les commentateurs sérieux les plus indépendants le prouve assez bien.

Kœster et Vaihinger sont allés du premier coup à l'extrême opposé. Il serait aisé, en prenant le premier endroit venu du Koheleth, de prouver combien est peu fondé leur jugement ; mais on en est dispensé lorsque, en lisant ces auteurs, on voit ce qu'ils font subir de tortures au texte pour le plier à leur système. « Quid? s'écrie avec raison Bernstein, Quoties Vaihinger sententiarum nexum violavit ! Quoties a regulis ab ipso constitutis disces-

---

(1) *Koheleth Seelenkampf.* — *Coheleth scepticus.* p. 66 et sqq.
(2) *Der Prediger Salomo's.*
(3) *Neues Repert.*
(4) *Samml. Werke z. Relig. und Theol.* XIII, § 148.
(5) *Einl. in d. Alt. Test.* III, p. 647.
(6) *Der Prediger,* p. 84.
(7) *Commentar. üb. das Buch Koheleth,* § v, anlage, p. 40-48.
(8) Chap. I, vers, 2.
(9) Chap. XII, vers. 8.
(10) *Oper. cit.*, anlage, p. 40.

sit! Argumentis quam levibus et vanis tota distinguendi ratio nititur! Quot temere sunt dicta! Quam multa occurrunt, quæ, re diligenter perpensa, vituperanda sunt, præsertim quum sagacissime comprehensa constanter non perfecerit (1). » Si quelque chose est manifeste, c'est le faux et l'arbitraire d'une telle exégèse.

Ni tant de désordre, ni tant d'artifice : tel est à notre gré le jugement qu'il convient de porter sur le procédé de composition de ce livre. Cet écrit n'est ni un recueil de maximes complétement détachées, ni une poésie à strophes régulières et uniformes. L'Ecclésiaste tient tout à la fois de la thèse, de la sentence et du discours, sans être bien exclusivement une thèse, un recueil d'aphorismes, ou un discours. Il serait peut-être assez difficile de trouver en français une composition qui donnât une idée exacte de cet écrit. Lorsque nous aurons mis le lecteur au courant de ses idées et des circonstances qui leur donnent naissance, il nous sera possible de préciser davantage, contentons-nous, pour le moment, d'expliquer ce que nous venons d'en dire.

Quand nous disons que le Koheleth tient de la thèse, nous ne songeons assurément point à annoncer au lecteur qu'il y trouvera une dissertation conduite d'après les règles de notre dialectique moderne. La langue d'abord s'y prête peu : excessivement pauvre en particules de liaison, elle ne procure point à l'écrivain cette facilité d'enchaînement que nous trouvons dans nos langues plus formées et plus analytiques. Il en résulte que la philosophie hébraïque est, presque autant par nécessité que par goût, aphoristique et sententieuse. Les idées s'y unissent plutôt par leur fond et leur nature que par le contour extérieur qu'elles revêtent; et c'est pour cela qu'il ne faut chercher dans l'Ecclésiaste qu'une logique implicite et naturelle, qui n'est révélée le plus souvent par aucune forme syllogistique ou grammaticale. De plus, le génie oriental de l'époque s'y refuse, et ce serait totalement le méconnaître que de lui demander de procéder avec la méthode et la rigueur que nous y mettrions nous-mêmes.

Il faut faire des réserves analogues sur les qualifications de *discours* que nous lui donnions tout à l'heure. On y chercherait en vain, bien entendu, cette parfaite unité de plan et de conduite qu'on admire dans un discours de Bourdaloue et de Bossuet. L'Ecclésiaste, sans jamais mettre le pied en dehors de son sujet, a des allures plus libres, disons le mot, moins parfaites. Il n'écrit point, nous le répétons, à la française ou à la grecque : son allure est hébraïque et orientale comme sa langue. Parfois il donne à une pensée, secondaire, semble-t-il, au point de vue de l'art, un développement considérable; ailleurs, à l'occasion d'un conseil pratique, il ajoutera, pour compléter sa pensée, une ou plusieurs réflexions, une ou plusieurs autres maximes qui, bien que naturellement amenées par les idées antérieures, ne semblent pas strictement réclamées par le côté doctrinal de son écrit. Mais, il ne faut point perdre de vue que l'Ecclésiaste exhorte plus qu'il ne raisonne, et qu'il se propose beaucoup plus de parer aux difficultés d'une situation que de faire une œuvre philosophique et littéraire. Les besoins de ses auditeurs, et non les règles de l'art, sont sa loi. Les pensées qui semblent porter atteinte à l'unité de son plan et à la

(1) *Oper. cit.*, pars I, p. 8.

régularité de sa marche, de même que les développements relativement longs donnés à certaines pensées, ne sont point, à coup sûr, des oublis de l'écrivain : ils sont parfaitement intentionnels, et, pour peu que l'on comprenne l'état des esprits auxquels il s'adresse et le but qu'il poursuit, on saisit facilement la raison profonde qui le fait agir de la sorte. Lorsque, par exemple, aux chapitres VIII et IX, il s'arrête à expliquer avec assez de détails l'action de la Providence, qui ne voit que, s'il ne le fait pas, sa thèse tout entière court le danger de demeurer stérile? Qui ne voit que le motif d'obéissance au roi, tout à l'heure invoqué, lorsqu'il la réclame au nom du serment fait à Dieu, n'a, sans ces explications, aucune force sur ses auditeurs? Lors donc qu'on y regarde bien, tout rentre, quant au fond des idées, dans le plan et le but de l'auteur, et les morceaux que l'on serait porté à taxer de hors-d'œuvre sont souvent, au contraire, strictement appelés par les nécessités pratiques du sujet (1). Bref, malgré la liberté d'allures qu'on ne saurait se dispenser de reconnaître dans l'Ecclésiaste, il nous paraît manifeste que l'écrit est une œuvre suivie. La pensée, une dans son objet, y est graduellement développée dans une série de considérations, qui toutes aboutissent à une conclusion voulue et déterminée d'avance dans l'esprit de l'auteur. Il faut même reconnaître que l'art oratoire est loin d'y faire défaut. A cette marche graduelle de la pensée correspond un progrès réel dans la forme oratoire, qui passe du raisonnement au conseil, et du conseil sous forme simple arrive au cri de l'apostrophe (2). Herder, Eichhorn et Knobel ne sont pas éloignés de notre manière de voir. Ils ne semblent cependant point avoir tenu assez compte, pour juger l'ouvrage, des exigences qu'impose et des libertés que comporte un écrit qui avant tout est une exhortation. S'ils s'étaient mieux placés à ce point de vue, ils auraient trouvé la liaison des idées et la logique de la marche plus parfaite. Il est facile de saisir l'une et l'autre malgré le manque d'enchaînement artificiel; et c'est ce qui démontre la parfaite inutilité, et par cela même le faux des hypothèses de Dolus, d'Umbreit, de Paulus et de Spohn. D'après eux, on ne peut trouver un plan bien coordonné dans l'Ecclésiaste qu'à la condition de le créer soi-même par des interversions assez considérables de versets ou même par des éliminations complètes. Ce système supprime d'un coup toutes les difficultés du contexte; mais il sent par trop l'arbitraire. L'exégèse qui en résulte devient une exégèse de caprice, à laquelle on ne peut ajouter foi : refaire un auteur, ce n'est pas l'expliquer. Aussi voyons-nous des écrivains, qui certes n'ont pas de tendances à pousser trop loin le respect pour nos Livres Sacrés, et spécialement pour l'Ecclésiaste, Knobel par exemple, repousser ce procédé, et d'autant plus qu'il est inutile. « Le texte en général, dit-il

---

(1) C'est ce que dit très-bien Richard de S. Victor dans sa première homélie sur l'Ecclésiaste : « Sciendum est, écrit-il, hunc librum novum quoddam expositionis genus requirere, quia, cum totus ad commovendos affectus cordis humani intendat, sæpius in eo tam colloquendo quam exponendo sermonem formare oportet. Unde necesse est in iis etiam aliquando, quæ plana et aperta videntur, diutius verbis immorari, ut ipsa loquentis inculcatio validius tangat et efficacius penetret cor audientis. Qui aliter hanc scripturam tractaro voluerit, etiamsi commode intelligentiæ audientium servit, vim tamen proprietatemque non retinens, minus fortasse ad ædificationem proficit. »

(2) Chap. X, vers. 16 et 17.

avec raison, proteste hautement contre cette manière de faire et revendique justement le droit d'être expliqué dans son ensemble tel qu'il se présente. Il est évident que la méthode de Spohn et des autres ne peut être qu'une ressource pour les cas rares où il serait impossible de trouver autrement une interprétation plausible (1). » Encore doit-on, dans ce cas, savoir et dire qu'en l'employant, on reste respectueusement dans les limites de l'hypothèse.

Après avoir constaté l'unité de pensée dans l'Ecclésiaste, il faut rechercher qu'elle en est la pensée mère et d'après quel plan elle se déroule. Ici encore, grande divergence parmi les exégètes. L'entente, ne règne pas plus sur le contenu de ce que, faute de mieux, nous appelons la thèse, que sur l'existence de la thèse elle-même. Si l'on en croit Leclerc (2), ce livre est une réfutation du matérialisme. Eichhorn (3) et Herder (4) le prennent pour un calmant donné à la jeunesse contre l'entraînement des vanités de la vie. Rohde (5) y voit une justification de la Providence; Kelle (6), une condamnation des biens terrestres comme suprême félicité de l'homme, et Desvœu (7) une démonstration de l'immortalité de l'âme. Luther (8), Jahn (9) et Zirkel (10) pensent qu'il recommande le sage usage des biens de la vie; Schmidt (11) qu'il exhorte à garder en toutes choses une sage et saine mesure, et Umbreit (12) à ne pas chercher en ce monde le souverain bien. D'après Ewald (13), ce livre serait un remède apporté au dégoût, au désespoir et à la révolte survenus parmi les Hébreux à la suite de l'oppression persane. Dans ces circonstances, l'Ecclésiaste écrirait pour exhorter le peuple à supporter avec calme les maux présents, à être circonspect dans ses paroles, à craindre Dieu en attendant qu'il juge et règle tout avec justice, et à jouir, pendant qu'il en est temps encore, avec reconnaissance, des biens qu'il donne, au lieu de se laisser aller au chagrin. Suivant Rosenmüller (14), la première partie est une dissertation sur la vanité des choses humaines, dans le but de démontrer que le souverain bien de l'homme ne réside point dans les choses où l'on croit souvent le trouver, la science, la volupté, etc.; mais qu'il consiste à jouir de la vie présente avec un esprit tranquille et un cœur content de ce qu'il a, en s'adonnant à la piété et à la vertu, pour se rendre Dieu favorable. L'Ecclésiaste ajouterait ensuite des règles de vie appliquées aux diverses conditions et qui sont nécessaires pour la régler d'après le double précepte qu'il a formulé. Knobel (15), à son tour, résume le livre en disant qu'il est simplement

---

(1) *Commentar.* p. 41.
(2) *Sentiments de quelques théologiens de Hollande.*
(3) *Einleit. in das A. T.* Part. III, p. 650 et sqq.
(4) *Briefe üb. d. Stud. der Theolog.* Part. I, p. 200.
(5) *De veterum Poetarum sapientia gnomica, Hebræorum imprimis et Græcorum*, p. 213 et sqq. et 223 et sqq.
(6) *Die heiligen in ihrer Urgestalt.* Part. I, p. 279.
(7) *Philosophical and critical Essay on Eccles.*, p. 79.
(8) *Præf. in Ecclesiast.*
(9) *Introduct. in libros sacros V. T.*, p. 428.
(10) *Untersuchungen üb. der Prediger*, p. 78.
(11) *Salomo's Prediger, oder Koheleth's Lehren*, p. 23.
(12) *Koheleth Seelenkampf* et *Coheleth scepticus de summo bono.*
(13) *Comm. sur le Cant. des Cant.*, p. 153 et sqq.
(14) *Scholia in vet. Test. Koheleth.* Proœmium, p. 18.
(15) *Commentar üb. d. Buch Koheleth.* Einleit.

l'affirmation du néant de la vie et des efforts humains; Keil (1), se rapprochant de la pensée de Luther, croit qu'il se propose d'apprendre comment il faut jouir de l'existence avec contentement et piété. Hengstenberg (2) généralise davantage la pensée : « Si l'on veut, dit-il, à toute force y voir une thèse, qu'on la prenne plus générale, à la façon de l'auteur lui-même (XII, 13) : *Crains Dieu*. La crainte de Dieu, le progrès dans la vie en Dieu, tel est le but final de tout le livre. » Corneille-la-Pierre (3) et D. Calmet (4) y reconnaissent d'abord une condamnation de la fausse félicité cherchée dans les biens terrestres, ensuite un éloge de la vraie trouvée dans la vertu. Avant eux, Pineda, examinant la question, avait conclu comme suit : « Constituta jam materia, facile erit totius operis finem constituere, qui sane idem ipse homo est, ut recte institutus præferat Dei timorem, et pietatem cunctis visibilibus, et ut secernat solidum a vano, verum a falso, fucum a re ipsa (5). » Il ajoute, quelques lignes plus loin : « Qui vero quempiam alium hujus libri finem statuit, certe non totius libri sed partis alicujus particularem finem assignabit; ut qui dicat Salomonem hic astruere divinam Providentiam, aut persuadere mentis et animi tranquillitatem..., etc. »

De toutes ces différentes vues, il n'en est pas une qui ne relate des idées réellement développées par l'auteur. De fait, il combat le matérialisme, et parle de l'immortalité de l'âme, fait voir le côté vain des biens de ce monde et cherche à porter l'âme à Dieu par la pratique de la vertu. Mais si, autant que la chose est possible, faisant abstraction des circonstances historiques qui ont provoqué cet écrit, on recherche qu'elle est la question théologique qui s'y trouve débattue, notre conviction est que l'Ecclésiaste, comme le livre de *Job*, est préoccupé avant tout du problème de la Providence. C'est là qu'aboutissent toutes ses considérations; et lorsqu'on l'examine de près, on reconnaît que, quand il parle des biens et des choses de ce monde, il n'expose pas la souveraineté de l'action providentielle pour conclure à leur vanité; mais il montre la vanité de ces biens pour conclure à la souveraineté de l'action providentielle. Et, pour dire tout en deux mots, démontrer l'empire absolu de Jéhovah sur les hommes et les choses, faire croire à la réalité de l'action de la Providence, pour conclure à la nécessité d'accepter sans murmures les vues de cette providence et de se rendre, par la crainte respectueuse et la piété, propice en ce monde, ce Dieu qui gouverne tout, et favorable en l'autre, ce Dieu qui voit et jugera tout; telle est, croyons-nous, la pensée théologique de l'Ecclésiaste,

Lorsque l'on a ainsi déterminé, en dehors des circonstances historiques qui l'ont vu et fait naître, l'idée dogmatique et morale qui constitue le thème de l'écrit, peut-on se flatter d'avoir entière la pensée de l'écrivain, de connaître totalement son *but*, et de pouvoir suivre en détail la trame de son œuvre? Nous ne le croyons pas. Il est, nous l'avons dit ailleurs, un bon nombre de passages qui révèlent des préoccupations politiques. Ces préoccupations s'accentuent en divers endroits avec un ton et une conti-

---

(1) *In Hœvernick's* Einl. 3, p. 316.
(2) *Der Prediger Salomo's* Einleit. p. 16.
(3) *Commentarii in Eccles.*, Argumentum.
(4) *Comment. litter.*, Préface.
(5) *Præfat.*, p. 16.

nuité tels qu'il nous paraît impossible de ne pas leur attribuer, dans l'esprit de l'auteur, et par conséquent dans son but, une place importante, sinon prépondérante. Aussi arrive-t-il que, lorsqu'on veut expliquer l'ouvrage et l'analyser sans tenir compte des allusions politiques dont il est rempli, on se trouve en face d'un travail à peu près impossible, et fort souvent l'on ne comprend bien ni les idées de l'auteur, ni leur agencement, ni leur genèse. Au contraire, donnez-leur, dans l'interprétation, la part qu'elles doivent légitimement avoir, les obscurités s'éclaircissent, la liaison des pensées se manifeste, et ce qui ressemblait tout d'abord à des hors-d'œuvre embarrassants, vient s'encadrer avec un à-propos de circonstances remarquable dans la série des considérations présentées par l'auteur (1).

Ces remarques une fois faites, on peut se former une idée plus complète sur le but du Koheleth, et l'on voit clairement que le résultat qu'il vise à obtenir, n'est pas seulement un résultat général comme celui qui consiste à faire aimer la piété, à discerner les faux biens des biens véritables ; mais à parer, en ramenant son peuple à des idées saines et calmes, aux difficultés religieuses et politiques d'une situation compromise. La pensée de l'écrit peut alors se formuler d'une façon précise : calmer *la double révolte* qui s'accentue de plus en plus *contre Jéhovah et contre son élu le roi,* en montrant l'impuissance où se trouve l'homme d'aller contre les desseins de la Providence, dont l'action pour n'être pas toujours apparente et compréhensible n'en est pas moins toujours juste et toujours réelle. Lorsque l'on a ainsi déterminé le but de l'Ecclésiaste, on s'explique plus facilement la forme adoptée par l'auteur et le jugement que nous en avons porté.

L'Ecclésiaste étant un avertissement raisonné, livré à la méditation d'un peuple incrédule et rebelle, il tient du discours par les conseils directs et les exhortations fréquentes que l'on y rencontre et de la thèse par les arguments qu'il présente. C'est une composition mixte où l'aphorisme, si goûté des Hébreux, trouve facilement et naturellement sa place. La thèse ou le discours purs eussent difficilement permis ce mélange au dégré où nous le trouvons dans ce livre ; tandis que le genre mitoyen adopté par l'auteur le nécessitait au contraire. C'était à ce cachet que se reconnaissait parmi le Hébreux la vraie sagesse, et Salomon, qui devait la plus grande partie de sa gloire et de sa puissance littéraires à la beauté de ses paraboles et de ses sentences, ne pouvait manquer d'en employer dans un écrit qui avait pour but de lui faire retrouver, dans l'estime et l'obéis-

(1) Nous signalerons à ce propos le morceau compris entre le verset 17e du chap. IV et le 7e du chap. V. Nous ne connaissons aucun exégète qui ait pu trouver un moyen naturel de le lier sans tiraillement à ce qui précède et ce qui suit. Lorsque nous avons essayé nous-même d'analyser le livre et de montrer la marche des pensées en restant, autant que possible, au point de vue théologique, nous avons abouti au même résultat et nous avons cru devoir proposer une transposition pour trouver à ce morceau une place naturelle. C'est là évidemment une lacune dans l'analyse ; mais cette lacune disparaît complétement dès qu'on entre pour faire l'exégèse de ce passage dans la situation politique. Considéré à ce point de vue, le morceau embarrassant est fort naturellement amené par les considérations qui précèdent et se soude sans difficulté avec celles qui suivent et dont la couleur politique ne peut être douteuse ; car c'est alors qu'il dit : « Si tu vois dans la province l'oppression du pauvre, la violation de la justice et de l'équité, etc. » — Voir pour l'interprétation détaillée de ce morceau le commentaire plus bas, ch. IV, v. 17, ch. V, v. 7, et pour sa liaison avec ce qui suit et précède, l'analyse p. 132.

sance de ses sujets, la place qu'il y occupait naguère sans ombre et sans rivalité.

Nous connaissons son but et sa forme, il nous est facile maintenant, en peu de mots, d'en indiquer le plan et la marche. Les auteurs qui reconnaissent au livre unité de pensée et de plan le divisent à peu près tous en plusieurs parties. De ce nombre est Rosenmüller. Embarrassé pour trouver la liaison du morceau qui forme le commencement du chapitre v avec le chapitre iv; et, de plus, parce que ce morceau a la forme entièrement exhortative, il en fait le début de la seconde partie du livre (1). Mais quelle que soit l'idée que l'on se forme sur la présence de ce passage en cet endroit (2), nous ne saurions admettre la division de Rosenmüller. Le chapitre iv n'a rien qui ressemble à la terminaison de la première partie d'une thèse ou d'un discours; pas un mot de conclusion ne s'y trouve, pas une conséquence n'y est émise sous quelque forme que ce soit, pas une syllabe qui puisse faire supposer l'intention de clore un raisonnement. L'argumentation y est, en effet, si peu terminée, qu'au chapitre v, immédiatement après les quelques versets en litige, l'écrivain, exactement sous la même forme que précédemment, reprend le recensement et l'exposé des vanités humaines, qui déjà a rempli le chapitre iv. Le chapitre vi lui-même y est presque en entier consacré. C'est en le terminant, aux versets 7, 8, 9, 10, 11 et 12, qu'il déduit les conséquences des raisonnements jusque-là émis. Il le fait de telle sorte qu'il nous est impossible de douter, s'il faut admettre une division dans l'ouvrage, que ce ne soit avec ce chapitre que prenne fin la première partie de sa thèse.

Nous divisons donc le livre en deux parties : la première comprend les six premiers, la seconde les six derniers chapitres. Cette division du livre en deux parties est loin d'être acceptée par tous les exégètes. Ce serait plutôt, au contraire, l'occasion de dire : Quot capita tot sententiæ. Van der Palm (3) et Paulus (4) l'admettent avec nous; mais Bernstein (5) et Hitzig (6) partagent l'écrit en trois parties distinctes; Ewald (7) et Vaihinger (8) en réclament absolument quatre, et Kœster (9), en y ajoutant une introduction, arrive à en voir cinq. Il faut même remarquer que ceux qui s'entendent pour le nombre ne s'accordent point sur les endroits où doivent s'arrêter les sections. Hitzig diffère de Bernstein, Ewald de Vaihinger et Kœster des deux. La même divergence se constate parmi les auteurs orthodoxes : Huges de Saint-Victor et Richard (10) ne s'accordent point avec Eder (11), et Pineda (12) accepte le sentiment de Scott (13), qui

---

(1) Michaëlis admet la même division : i-iv, 16; iv, 17 — xii, 8.

(2) Nous avons dit plus haut qu'en tenant compte des allusions de situation, la liaison se fait naturellement. V. le *Commentaire*.

(3) 1re part. : i-vi; 2e part. : vii-xii. *Ecclesiast.*, etc., p. 26.

(4) 1re part. : i-vii; 2e part. : viii-xii. *Neues Repert.*, I, p. 214. 237, 255 et sqq.

(5) 1re part. : i, 3-ii, 26; 2e part. : iii, 1-v, 19; 3e part. : vi, 1-xii, 8. *Quæst.*, p. 12, 13.

(6) 1re part. : i-iv; 2e part. : v-viii; 3e part. : ix-xii.

(7) 1re part. : i-ii. 26; 2e part. : iii. 1-vi, 9; 3e part. : vi. 10-viii. 15; 4e part. : viii. 16-xii. 8.

(8) 1re part. : i-ii; 2e part. : iii-v; 3e part. : vi-viii, 15; 4e part. : viii, 16-xii, 8.

(9) Introd. : i, 2-11; 1re part. : i, 12-iii. 22; 2e part. : iv, 1-vi, 12; 3e part. : vii, 1-ix, 16; 4e part. : ix, 17-xii, 8.

(10) Liv. III, *Super Apocalyps.*, cap. vii.

(11) *Œconom. biblior.*

(12) *In Eccles.*, cap. xii, p. 22.

(13) *Metaph. Taumat.*, Præf. et notat.

diffère à son tour des trois autres. Lyra (1) partage le livre de la même façon que nous.

Nous ne pouvons entrer dans l'étude détaillée de ces diverses opinions : il nous suffira de dire les raisons qui nous font adopter la division dont nous avons parlé. D'abord, il nous paraît évident que le recensement fait par l'auteur des différentes vanités de la vie humaine, considérées dans autrui, à partir du chapitre III, concourt à un seul et même but : la démonstration de sa proposition : *Vanité des vanités* (2), etc. Cette énumération s'étend jusqu'au chapitre VII. Etablir une division à quelque endroit que ce soit de cette énumération, c'est la fixer au milieu même d'un raisonnement. Que si on la place à la fin du récit de son expérience personnelle, c'est-à-dire à la fin du chapitre II, on obtient un résultat analogue et l'on brise encore son argumentation, car on ne saurait nier que l'examen de la question fait par l'auteur en lui-même d'abord, en autrui ensuite, ne soit le double moyen de preuve d'une même assertion (3). Quant aux six derniers chapitres, ils se composent d'une série de conseils qui forment un tout absolument compacte, et la relation qu'ils ont entre eux est trop frappante pour qu'on y établisse une division aussi tranchée que doit l'être celle qui caractérise les véritables parties d'un discours (4). Si l'on appelle parties les différentes sous-divisions de l'ouvrage, cette manière d'analyser est défectueuse, parce qu'elle ne montre point assez l'unité de l'œuvre, et qu'elle ne correspond point à la méthode vraie de l'auteur. De plus, il y a entre les six premiers chapitres et les six derniers une différence qui n'existe point entre les subdivisions qu'on peut y établir. Les six premiers sont presque exclusivement de la théorie; les six derniers sont presque exclusivement de la pratique; on peut dire que ceux-là sont du raisonnement et ceux-ci de l'exhortation. Le style lui-même le démontre : la pensée dans les uns affecte une forme toujours indirecte; dans les autres, l'auteur s'adresse directement aux individus. On remarquera, en effet, que, dans le premier cas, il ne parle qu'à la troisième personne (5), et que, dans le dernier, à partir du premier verset jusqu'à la fin, il ne cesse d'employer la seconde. Il faut donc, si l'on veut faire une analyse qui s'harmonise autant que possible avec le caractère et la forme de l'ouvrage, le diviser en deux parties : l'une s'étendant du chapitre Ier au chapitre VIe, l'autre du VIIe au XIIe.

La première partie a surtout pour but d'établir que l'homme n'est point le maître, l'artisan de son bonheur et de sa vie, et qu'il doit par conséquent s'en rapporter à Dieu pour la conduite des choses.

Après avoir décliné ses titres et qualités, (ch. I, 1), il énonce sa proposition, à savoir, que tout est vain dans la vie humaine, parce que les efforts de l'homme sont, par eux-mêmes, sans résultat pour son bonheur. (ch. I, 2-3).

En effet, de même que le monde physique est invariablement conduit dans des voies d'où il ne saurait sortir; de même l'homme sent des limites

---

(1) *Comment. in Eccles.*, Grand Cours, Migne, t. XVII, p. 33.
(2) Chap. I, vers. 2.
(3) V. *Analyse*, dans *Salomon et l'Eccles.*
(4) Nous nous servons de ce mot, faute de mieux, mais on sait dans quel sens nous l'employons.
(5) A part aux quelques versets que nous avons signalés: IV, 17-V, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

imposées à son action, limites qu'il tenterait en vain de franchir (4-11).

C'est là une vérité que l'auteur démontre en en appelant d'abord à son expérience personnelle. Il a demandé à la science (13-18) et à la volupté (ch. II, 1-23), de combler ses désirs. Mais malgré les circonstances exceptionnelles dans lesquelles il se trouvait placé, ses tentatives ont été vaines.

La jouissance vient de Dieu seul, et il la distribue comme il veut (24-26). Tout est réglé et conduit par lui jusque dans les plus minces détails (ch. III, 1-8); l'homme, par ses propres efforts, en dehors de lui, n'arrive à rien, force est donc de se laisser conduire par l'action divine (9-15) : c'est là ce que prouve encore l'expérience universelle.

En effet, le monde est plein d'injustices flagrantes qui seront vengées plus tard, sans doute; en attendant, l'homme n'y peut rien et ne peut faire autre chose que de profiter des bonnes occasions que Dieu lui offre au milieu de ces tristesses (16-22).

Les oppressions frappent partout les regards, même impuissance (ch. IV, 1-3).

Si, en dehors de la volonté divine, les efforts de l'homme ne peuvent réussir à écarter le mal de la société, ils sont aussi infructueux à la recherche de la félicité vraie.

Ici on voit des succès personnels en butte à la jalousie qui se decourage (4-6). Ailleurs, des avares gorgés d'or, mais sans jouissances sérieuses et sans sécurité (7-11). La puissance n'a rien de plus assuré, ni pour les rois qui se voient supplantés dans l'estime publique par des jeunes gens plus sages; ni pour les peuples qui ne profitent pas longtemps de ces changements (13-16).

Aussi, ne faut-il point profiter des réunions du temple pour se préoccuper de ces questions. Evitez-y ces sacrifices inspirés par l'exaltation, ces critiques et ces vœux téméraires que l'on refuse d'accomplir ensuite, au risque d'encourir la colère de Dieu; soyez réservés et pleins d'une crainte respectueuse, laissez Dieu conduire les choses. Si vous voyez des injustices et des iniquités locales, souvenez-vous que ce n'est pas manque d'une surveillance attentive et que l'ensemble du pays bénéficie de l'obéissance rendue au souverain (IV, 17-V, 10).

Après avoir profité de l'occasion offerte par les versets précédents pour donner ce conseil, si plein d'actualité pour lui, Salomon reprend la série des considérations commencées.

L'argent et l'abondance ne suffisent pas plus que le reste à satisfaire ceux qui les poursuivent et causent quelquefois des douleurs dont est préservé le travailleur modeste (9-11). On voit des gens insatiables perdre tout à coup leur fortune dans une entreprise malheureuse (12-16). Donc, encore une fois, la conduite à tenir est de prendre la joie quand Dieu en donne, car seul il peut vraiment la donner : la preuve en est que l'on voit des gens à qui rien ne manque pour être heureux et qui ne le sont pas parce que ce n'est pas la volonté de Dieu. Ils sont même plus à plaindre que l'avorton (V, 17-VI, 6).

En résumé, limiter ses désirs, se contenter de ce que l'on a, en jouir quand on le peut, au lieu de courir après l'incertain, puisque tout arrive suivant la volonté divine et non la nôtre, quels que soient nos efforts, et que du reste il nous est plus avantageux de nous confier à Dieu attendu que nous ne savons pas ce qui nous est bon (7-12).

Ces conclusions, malgré leur généralité, sont déjà suffisamment transparentes; mais l'auteur, dans sa seconde partie, en fait une application de plus en plus nette à la situation.

Il s'agit de calmer des gens qui croient avoir des raisons de se plaindre et de les ramener à l'obéissance. Pour cela, après avoir dit, en terminant le précédent chapitre, que l'homme ne sait pas ce qui lui est bon, il montre que la tristesse dans la vie produit des effets plus salutaires que la joie, et ajoute qu'il vaut mieux écouter les reproches du sage que les chants excitateurs des fous (VII, 1-7). Au moins faut-il savoir être patient, ce n'est pas être sage que de s'indigner contre ce qui se fait, et louer le passé en récriminant contre le présent (8-12).

Du reste, puisque la volonté de Dieu a toujours son effet, ces récriminations ne servent à rien, il faut accepter les mauvais jours aussi bien que les bons. De plus, ces récriminations sont dangereuses, parce qu'elles poussent à l'aigreur, à la désolation; les excès sont toujours pernicieux; elles sont même injustes, car personne n'est sans défaut, personne n'arrive à la parfaite sagesse : Salomon lui n'a pu l'atteindre; mais il ne l'a pas plus trouvée dans les autres, ni dans les femmes, ni dans les hommes. La faute n'est pas à Dieu qui avait créé l'homme droit (13-29).

Après ce prélude, dont l'allusion aux circonstances est manifeste, l'Ecclésiaste quitte tout à fait ce terrain de l'allusion et aborde explicitement et directement le sujet :

Au lieu de ces récriminations qui mènent à la révolte, la sagesse conseille l'obéissance; donc, obéissez au Roi (VIII, 1-2). Il en donne deux motifs : Le serment fait à Dieu et l'impossibilité de résister à la puissance royale (3-5).

Reprenant ensuite ces deux motifs, il les développe. La force du premier motif est ébranlée visiblement dans beaucoup d'esprits par l'incrédulité qui règne au sujet de la Providence; et cette incrédulité tient aux faits d'abstention divine que les hommes remarquent. Pour rendre à ce motif d'obéissance toute sa force, il faut justifier la Providence et montrer combien sont fausses les conclusions tirées des faits.

Il justifie donc la Providence, en rappelant la réparation future, qui aura lieu après la mort (6-8); puis prend les faits qu'on peut objecter, combat les conséquences qu'on en tire (VIII, 9-17; IX, 1-12), et termine cette justification en rentrant par un apologue dans la question qui l'occupe (13-15).

Il y montre la modération et la sagesse victorieuse de la force et s'écrie : Et pourtant cette sagesse modérée, on la méprise, pour écouter les cris excitateurs du séditieux qui peut faire bien du mal et détruire les plus belles œuvres (16-18).

A l'aide de cette transition il aborde le second motif de soumission indiqué plus haut, l'impossibilité de la résistance. Prenant surtout à parti le chef de révolte, il montre son incapacité qui doit le faire repousser (X, 1-4), sa bassesse et sa trahison (5-7), son impuissance à renverser l'autorité : La force ne peut rien contre elle, la douceur obtient de meilleurs résultats (8-13); enfin son impuissance à gouverner. Bavard, égoïste et débauché, il fait le malheur du pays, tandis que le roi légitime rend sa patrie heureuse et prospère (14-19). Ces considérations émises et ce portrait achevé, il termine en disant : Donc, respect au roi, silence sur sa conduite, sinon la répression ne fera pas défaut (20).

C'est alors qu'après avoir combattu directement la rébellion en elle-même, il l'attaque dans les causes qui l'entretiennent et dans les effets qu'elle produit. Dans ces jours de troubles, de mécontentement et de souffrances populaires, le découragement s'empare des esprits et les affaires s'arrêtent, la tristesse est dans les cœurs et l'irritation contre Dieu et les hommes rend méchant, incrédule, irréligieux. Salomon conseille les trois remèdes opposés :

L'activité. Il faut multiplier ses chances pour parer aux éventualités, savoir risquer quelque chose en se confiant à la Providence ; enfin commencer de bonne heure et ne perdre aucune occasion (XI, 1-6).

La gaîté. L'homme aime naturellement la joie, et comme, d'une part, les jours de tristesse sont assez nombreux dans la vie, et, de l'autre, l'avenir toujours incertain, profiter de tous les bons jours et jouir largement dès sa jeunesse (7-9).

La vertu. Régler ses joies, sur la loi divine pour n'avoir rien à craindre dans l'avenir du jugement de Dieu, ni dans le présent de sa vengeance ; commencer dès sa jeunesse et ne pas attendre les jours où l'on ne peut plus se livrer au plaisir : la vieillesse ou la mort (XI, 9-10 ; XII, 1-7). Cette conduite est la vraie sagesse; en dehors de cela, la vie, comme il l'a prouvé, est entièrement vanité (8).

L'Ecclésiaste a fini. Il rappelle, avant de clore, l'autorité de sa parole, à lui en particulier, et le cas qu'on doit faire des conseils des sages (9-12) ; puis résume en deux mots sa pensée : Craindre Dieu et observer ses commandements en vue du jugement à venir, voilà le tout de l'homme (13-14).

Telle est sommairement la marche du livre; rien, mieux que cette analyse toute brève qu'elle est, ne saurait démontrer que l'auteur développe d'un bout à l'autre une seule et même idée (1).

---

(1) Si l'on veut se rendre un compte exact de la mesure dans laquelle les pensées sont unies les unes aux autres, consulter dans *Salomon et l'Ecclésiaste* (1er v. p. 94, et lire la *Paraphrase* où nous avons mis en italique les quelques mots qu'il faut ajouter à la forme hébraïque, pour faire plus complètement apparaître la suite et la liaison du tout.

L'ECCLÉSIASTE

TRADUCTION ET COMMENTAIRES

CHAPITRE I

L'Ecclésiaste est fils de David (℣. 1). — Vanité des efforts humains (℣℣. 2-3). — Tout suit dans la nature des lois invariables (℣℣. 4-7). — L'homme est limité dans son action et ne peut arriver à contenter ses désirs (℣℣. 8-11). L'Ecclésiaste en a fait l'expérience, il n'a pu se procurer le bonheur par la science (℣℣. 12-18).

1. Verba Ecclesiastæ, filii David, regis Jerusalem.
2. Vanitas vanitatum, dixit Ecclesiastes; vanitas vanitatum, et omnia vanitas.
3. Quid habet amplius homo de universo labore suo quo laborat sub sole?
4. Generatio præterit, et generatio advenit; terra autem in æternum stat.
5. Oritur sol, et occidit, et ad locum suum revertitur; ibique renascens,

1. Paroles de l'Ecclésiaste, fils de David, roi de Jérusalem.
2. Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste, vanité des vanités, tout est vanité.
3. Quel avantage revient à l'homme de tous les pénibles travaux auxquels il se livre sous le soleil?
4. Une génération passe, une autre génération vient, et la terre perpétuellement demeure.
5. Le soleil se lève, le soleil se couche, et remonte ensuite vers le lieu de son lever.

---

1. — Les LXX portent: *Fils de David, roi d'Israël, à Jérusalem*, Υἱοῦ Δαυὶδ, βασιλέως Ἰσραήλ. — Les mots *roi de Jérusalem* se rapportent à l'Ecclésiaste, et non à David. — Le nom de Koheleth est par conséquent un nom symbolique de Salomon; il n'y a pas à en douter, bien qu'on ne le retrouve en aucun autre endroit de l'Ancien Testament. Sa forme féminine ne peut faire difficulté, car des noms de ce genre se voient plusieurs fois employés ailleurs, v. g. I *Paral.* VIII, 36; IX, 42; *Esdras*, II, 54, 57. On a cherché à l'interpréter de bien des façons (Voir Rosenmüll. *Proœmium*, p. 3 et sq. *Cours Comp.*, Migne, t. XVII, 10 et sq.; V. Essen *Der Predig. Salom.* II; mais le sens de *Concionator* que lui donne S. Jérôme *Comment.* ad I, 1) est le plus simple et le plus naturel. Ce surnom donné à Salomon ou pris par lui-même tient probablement à son habitude connue d'enseigner le peuple dans ses écrits ou autrement, v. g. par des réunions. V. *Misdrasch.*

2. — La Vulgate traduit le verbe au passé, *dixit*; les LXX de même, εἶπεν. Ces paroles ne se réfèrent à rien d'antérieurement dit ou écrit par l'auteur; le verbe est donc ici au présent. L'expression *Vanité des Vanités* est une forme de superlatif hébreu.

3. — Littér. *Quid reliquum.* Quelques-uns ont cru qu'il y avait ici une allusion au dépouillement opéré par la mort : Que reste-t-il à l'homme *post mortem*, de tout ce qu'il a acquis? Ce sens ne nous semble pas exact. Le mot hébreu peut exprimer sans doute cette idée; mais il renferme aussi celle d'*abondance, avantage, profit*, et, dans tous les nombreux passages où cette phrase se trouve répétée, il nous paraît évident par le contexte

6. Le vent souffle au midi, puis au nord, tourne et retourne sans cesse, et revient dans les circuits déjà parcourus.

7. Tous les fleuves s'en vont à la mer, et la mer n'en est point remplie; puis ils retournent au lieu d'où ils sont sortis.

8. Toutes choses ont été remuées

6. Gyrat per meridiem, et flectitur ad aquilonem; lustrans universa in circuitu, pergit spiritus, et in circulos suos revertitur.

7. Omnia flumina intrant in mare, et mare non redundat; ad locum, unde exeunt flumina revertuntur ut iterum fluant.

8. Cunctæ res difficiles; non potest

---

qu'il ne s'agit point ici du dépouillement de l'homme après la mort; mais du peu de profit que lui apportent pendant sa vie ses efforts personnels.

6. — Les LXX et la Vulgate, suivis en cela par un certain nombre de commentateurs, appliquent au soleil la première partie de ce verset. Nous n'apercevons dans le texte hébreu aucune raison grammaticale pour le faire, et le sens nous paraît bien plus satisfaisant si on rapporte ces paroles au vent : on n'est guère dans l'habitude de dire que le soleil tourne du midi au nord; on le dit au contraire fréquemment du vent. De même que, dans le verset précédent, l'auteur a montré le soleil allant de l'orient à l'occident et recommençant sa marche; de même, dans celui-ci, il montre le vent allant du midi au nord et parcourant de nouveau le même chemin. Pour suivre la Vulgate et les LXX, il faut de plus changer de sens et d'objet au milieu du verset. Il est plus simple et plus naturel de laisser la division des pensées d'accord avec celle des versets. Chaque verset contient son idée distincte et complète : le 4e est consacré entièrement à la terre, le 5e au soleil, le 6e au vent, le 7e aux fleuves.

4, 5, 6, 7. — Un bon nombre d'auteurs, parmi lesquels il faut ranger S. Jérôme, voient dans ces quatre versets une description figurée de la vie humaine, qui, mobile comme les êtres au milieu desquels elle s'agite, passe, avec une rapidité égale à la leur. Selon eux, l'Ecclésiaste se propose de démontrer, en cet endroit, que rien, sous le soleil, ne peut donner à l'homme la félicité à laquelle il aspire, parce que tout lui échappe et qu'il échappe à tout; attendu qu'il faut, pour que le bonheur soit vrai, l'immutabilité et l'éternité dans la jouissance. « Post generalem sententiam quod vana sint omnia, dit S. Jérôme, ab hominibus incipit, quod frustra in mundi istius labore desudent : congregantes divitias, ambientes ad honorem, ædificia construentes, et in medio opere suo, subita morte subtracti, audiant : *Insipiens, hac nocte auferetur anima tua a te; quæ autem parasti, cujus erunt?* — *Saint Luc*, XII, 20. — maxime cum ex omni labore nihil secum ferant, sed nudi in terram redeunt, unde sumpti sunt. » Le but de l'auteur, dans ces quatre versets, ne nous semble point être de faire une peinture de la caducité des choses. Il ne nous représente point, en effet, le vent cessant de souffler sur le monde, ni les fleuves taris dans leur source; il nous les montre au contraire roulant incessamment dans le même cercle et continuant leur chemin invariable pendant que les générations disparaissent. Ce qu'il veut faire remarquer, c'est cette invariabilité irrémédiable, cette immutabilité permanente de la loi qui préside à la marche du monde, sur laquelle l'homme n'a point de prise ni de puissance de direction. C'est pour cela qu'il fait voir, dans un magnifique contraste, les générations succédant aux générations pendant que la terre demeure, que le soleil, les vents, les eaux continuent leur course perpétuelle et constante. Partant de là, il montre l'humanité subissant la même loi, enfermée, elle aussi, dans un cercle d'action au sein duquel elle roule perpétuellement, lors même qu'elle croit en sortir. C'est là exactement sa pensée lorsqu'il dit, au verset 8, que l'homme ne saurait pénétrer au fond des choses, malgré l'opiniâtreté de son travail; au vers. 9, que *ce qui a été sera, ce qui s'est fait se fera;* au vers. 10, qu'*il n'y a rien de nouveau sous le soleil*, malgré les prétentions contraires des hommes; enfin, au vers. 15, que *ce qui est caurbé ne peut être redressé et ce qui est en moins ne peut être ajouté.* La vie de l'homme est donc ici accusée d'impuissance et de vanité, non point à cause de la rapidité de sa marche, de la brièveté de sa durée ou de la caducité des choses qui la remplissent; mais parce qu'il ne peut, malgré ses désirs et ses tentatives, trouver le dernier mot des choses et leur commander. Jeté au milieu d'un monde qui obéit à des lois mystérieuses dont son intelligence et sa volonté ne sauraient se rendre maîtresses, l'homme demeure dans une dépendance absolue qui rend souvent ses efforts vains et infructueux.

8. — Ce verset a été bien diversement tra-

eas homo explicare sermone. Non saturatur oculus visu, nec auris auditu impletur.

jusqu'à la fatigue, et l'homme n'a pu les expliquer : son œil n'a point été rassasié de ce qu'il a vu, son oreille de ce qu'elle a entendu.

---

duit et compris. Les mots qui font le plus de difficulté sont les trois premiers : יגעים כל־ הדברים que la Vulg. traduit par *omnes res difficiles*, et les LXX par *omnes sermones graves*, πάντες οἱ λόγοι ἔγκοποι. Faut-il prendre le mot דברים (debarim) dans le sens de *sermones*, *verba*, ou dans celui de *res*? Plusieurs ont opté pour la première signification. Hengstenberg semble demeurer hésitant à cause de la correspondance qu'il aperçoit entre דברים et דבר (dabar); mais nous croyons que la liaison des idées, dans le verset, milite en faveur de l'opinion contraire. Si l'on prend דברים dans le sens de *verba*, des trois propositions qui suivent et forment la pensée complète du verset, une seule dépend de ces premiers mots et s'y lie : *Omnia verba fatigantur et non potuit homo exprimere;* tandis que, naturellement, ces trois propositions doivent dépendre de la première : *Omnes res fatigantur, — et non potuit homo exprimere, — non satiatus fuit oculus videndo — nec auris impleta audiendo.* Le contexte général du chapitre, il est facile de s'en rendre compte, ne semble pas moins demander qu'on traduise de la sorte.

Une autre difficulté se rencontre au mot יגעים (iegheim). Doit-on, avec Geier, Mendelssohn, Gesenius, Rosenmüller, Hengstenberg, rendre ce terme par le passif, ou, avec Leclerc, Michaëlis, Spohn, Bauer, Winer, Knobel et autres, par l'actif? Il nous paraît, avec les premiers, que le sens et l'usage demandent le passif. Le mot יגעים n'est guère employé dans la Bible que sous cette forme — *Deuter.*, XXV, 18; II, *Sam.*, XVII, 2; *Job*, III, 17. — Knobel, il est vrai, invoque des analogies; mais l'usage répété du mot lui-même a plus d'autorité pour en déterminer la signification que toutes les analogies possibles. On traduira donc par *fatiguées*. Cela fait, reste à préciser la pensée renfermée dans cette proposition : *Toutes choses sont fatiguées.* Les interprètes sont encore fort divisés sur ce point. Plusieurs, après Luther, traduisent : « Les choses sont fatiguées plus qu'on ne saurait le dire, » traduction que Rosenmüller déclare, avec raison, interdite par l'accentuation massorétique, qui ne permet pas de lier ainsi les deux premières pensées de ce verset. Pour lui, il adopte le sens de Drusius : « Fessæ et lassæ sunt (res) continuo motu et agitatione, » et paraphrase ainsi : « In perpetua versantur vicissitudine qua fatigantur quasi. » Puis, continuant dans le même sens l'explication totale du verset, il ajoute : « *Non satiatur oculus videndo;* id est, eædem quæ solis, ventorum, aquarum, sunt et sensuum humanorum continuæ per orbem vicissitudines. » Rosenmüller a raison de voir là une comparaison, mais elle n'a pas pour objet l'idée qu'il y trouve. Nous avons essayé de montrer plus haut que les versets qui précèdent n'ont point pour but de peindre les vicissitudes des choses, mais au contraire la permanence de leur marche et des lois qui les régissent. Si cela est, l'on ne saurait admettre le sens de Drusius et de Rosenmüller. Une autre raison, c'est que, dans l'explication de ces exégètes, le raisonnement qui commence au verset 12, *moi l'Ecclésiaste*, et qui est évidemment un appel à l'expérience comme preuve des vérités plus haut émises, s'ajuste péniblement à ces versets antérieurs. L'intention de l'auteur n'est donc point, pensons-nous, de montrer l'agitation continuelle des éléments et des hommes, mais de faire voir, comme nous l'avons dit, que l'homme, de même que le monde, arrêté par la loi supérieure qui le gouverne, roule, lui aussi, dans un cercle qu'il ne saurait franchir; et, dans ce but, il le montre aux prises avec toutes les questions, mettant à contribution pour les résoudre tous les moyens dont il dispose : son esprit dans la réflexion et les deux sens qui en sont les auxiliaires nécessaires, l'œil et l'oreille, mais demeurant, malgré tout, impuissant à en pénétrer le fond. Nous traduisons donc *omnes res fatigantur* par ces mots : *Toutes choses ont été remuées jusqu'à la fatigue*, c'est-à-dire : L'homme a travaillé opiniâtrement toutes choses, au point de les fatiguer, pour ainsi dire; il a remué et remué encore toutes les questions; son œil a eu beau regarder et chercher à saisir, son oreille écouter et chercher à apprendre, il n'a pu arriver à tout comprendre ni tout expliquer. Ce sens est parfaitement concordant avec le développement qui suit, où nous voyons l'auteur rappeler, d'une part, ses recherches laborieuses — v. 13, — universelles — v 14, — ses investigations savantes, inouïes jusqu'à lui — v. 16; — et de l'autre, l'inanité de ses résultats — v. 18, 19. — Du reste, cette explication est en harmonie, pour le fond, avec celle de S. Jérôme. « Non solum, dit-il, de physicis, sed de ethicis quoque scire difficile est. Nec sermo valet explicare causas naturasque rerum, nec oculus, ut rei poscit dignitas, intueri, nec auris, instituente doctore, ad summam scientiam pervenire. Si enim nunc *per*

9. Ce qui a été, voilà ce qui sera; ce qui s'est fait déjà, voilà ce qui se fera, car rien de nouveau sous le soleil.

10. Voici une chose dont on dit : Voyez, c'est une nouveauté; mais déjà elle a existé dans les temps antérieurs.

11. On ne garde point mémoire des siècles passés; et de même perdra-t-on le souvenir de ceux qui suivront.

12. Moi, l'Ecclésiaste, je règne depuis longtemps sur tout Israël, à Jérusalem.

13. J'ai livré mon esprit aux recherches et aux investigations savantes sur tout ce qui a été fait sous les cieux, cet ingrat travail donné par Dieu comme occupation aux fils de l'homme.

14. J'ai examiné toutes les œuvres qui se font sous le soleil : oui, tout est vanité et étude vide.

15. Ce qui est courbé ne peut être redressé, ce qui est en moins ne peut être ajouté.

16. Je me suis dit en moi-même : voilà, j'ai accru, j'ai développé mes connaissances plus que tous ceux qui ont vécu avant moi à Jérusalem, mon esprit a amplement possédé sagesse et science.

9. Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est; quid est quod factum est? ipsum quod faciendum est.

10. Nihil sub sole novum, nec valet quisquam dicere : Ecce hoc recens est; jam enim præcessit in sæculis quæ fuerunt ante nos.

11. Non est priorum memoria; sed nec eorum quidem quæ postea futura sunt, erit recordatio apud eos qui futuri sunt in novissimo.

12. Ego Ecclesiastes fui rex Israel in Jerusalem.

13. Et proposui in animo meo quærere et investigare sapienter de omnibus quæ fiunt sub sole. Hanc occupationem pessimam dedit Deus filiis hominum, ut occuparentur in ea.

14. Vidi cuncta quæ fiunt sub sole, et ecce universa vanitas, et afflictio spiritus.

15. Perversi difficile corriguntur, et stultorum infinitus est numerus.

16. Locutus sum in corde meo, dicens : Ecce magnus effectus sum, et præcessi omnes sapientia, qui fuerunt ante me in Jerusalem; et mens mea contemplata est multa sapienter, et didici.

---

speculum videmus in ænigmate, et ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus, consequenter nec sermo potest explicare quod nescit; nec oculus in quo cæcutit, aspicere; nec auris, de quo dubitat, impleri. »

9. — Cette pensée ne peut être prise dans un sens absolu. Il s'agit ici de l'ensemble des choses humaines *naturelles* ou *morales,* qui, dans leur généralité, roulent à peu près perpétuellement dans le même cercle. Le premier hémistiche s'applique aux événements naturels, le deuxième aux faits moraux dépendant de la volonté humaine.

11. — Ce verset explique le précédent. On prend pour nouveau ce qui est ancien parce que le passé est oublié.

12. — Litt. *J'ai regné.* V. *Introduction,* ch. I, *de l'authenticité de l'Eccl.* p. 12-13.

14. — L'expression que nous traduisons par *étude vide,* et ailleurs par *vain travail,* etc., est diversement rendue suivant l'étymologie qu'on donne au mot רעות (rehout). Les LXX : Προαίρεσις πνεύματος, *propositum venti*; Aquila et Théodot. : Νομὴ ἀνέμου, *pastio venti*; Symmaque également : Βόσκησις ἀνέμου; S. Jérôme : *afflictio spiritus.* Il relate tenir d'un Hébreu que le mot רעות signifie plutôt *afflictio* ou *malitia* que *pastio.* Quelle que soit la traduction, l'idée est claire et diffère peu.

15. — La Vulgate prend cette maxime uniquement dans le sens moral; mais le contexte nous semble, avec la généralité des exégètes hébraïsants, exiger que l'on conserve le sens propre des termes.

16. — Quelques uns veulent traduire : qui ont régné avant moi, et faire de ces mots une

17. Dedique cor meum ut scirem prudentiam atque doctrinam, erroresque et stultitiam; et agnovi quod in his quoque esset labor et afflictio spiritus;

18. Eo quod in multa sapientia, multa sit indignatio, et qui addit scientiam, addit et laborem.

17. J'ai livré mon cœur à l'étude de la sagesse, à l'étude de la folie et de l'erreur; cela aussi est vanité et étude vide.

18. Car multiplier la science, c'est multiplier l'amertume; augmenter ses connaissances, c'est augmenter ses douleurs.

CHAPITRE II

Vanité des plaisirs (℣℣. 1-2). — Tableau des tentatives de l'Ecclésiaste pour s'en procurer (3-10). — Inutilité de ces efforts (℣. 11). — Désenchantement (℣℣. 12-23). — Dieu seul peut donner le bonheur (℣℣. 24-26).

1. Dixi ego in corde meo : Vadam et affluam deliciis, et fruar bonis. Et vidi quod hoc quoque esset vanitas.

2. Risum reputavi errorem; et gaudio dixi : Quid frustra deciperis?

3. Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam, donec viderem quid esset utile filiis hominum; quo facto opus est sub sole numero dierum vitæ suæ.

1. Je me suis dit ensuite : Allons, je veux maintenant essayer mon cœur dans la joie : goûtons des plaisirs; mais, hélas! cela aussi est vanité.

2. J'ai dit au rire : Insensé! et à la joie : A quoi bon ce que tu donnes?

3. J'ai étudié mon cœur en me livrant au plaisir; je le conduisais avec sagesse, en faisant l'épreuve de la folie jusqu'à ce que je visse ce qu'il faut aux enfants des hommes pour être heureux pendant les jours de la vie présente.

---

objection contre la rédaction du Koheleth par Salomon; voir la réponse, *Introduction*, p. 13.

17. — « Contrariis, dit ici S. Jérôme, contraria intelliguntur. Et sapientia prima est, stultitia caruisse. Stultitia autem carere non potest nisi qui intellexerit eam... Æqualis ergo studii fuit Salomoni, scire sapientiam et scientiam, et e regione errores et stultitiam ut in aliis appetendis et aliis declinandis vera ejus sapientia probaretur. » *Comment.* Edit. Migne, t. XXIII, p. 1023.

2. — A QUOI BON CE QUE TU DONNES. — Litt. : *Quid hoc quod facis?* La Vulgate rend la pensée un peu largement : Quid frustra deciperis?

3. — EN ME LIVRANT AU PLAISIR. — Litt. : *En retenant ma chair dans le vin.* La partie est ici pour le tout : *le vin*, c'est-à-dire la table et ses festins, étant une des grandes voluptés de l'homme, sert à caractériser la volupté d'une manière générale. Les mots que nous avons traduits par : *Je le conduisais avec sagesse*, sont traduits dans le Commentaire de S. Jérôme par *et cor meum deduxit me in sapientiam*, et commentés ainsi : « Volui vitam tradere deliciis... sed cogitatio mea et ratio naturalis, quam etiam peccatoribus Deus auctor inseruit, retraxerunt me et deduxerunt me ad sapientiam requirendam, etc. » La Vulgate donne à tout ce verset un sens différent du nôtre : « Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam ut animum meum transferrem ad sapientiam donec videret quid esset filiis hominum. » Nous pensons, avec

4. J'ai fait mes œuvres avec magnificence. Je me suis bâti des palais; je me suis planté des vignes.

5. Je me suis créé des jardins et des vergers que j'ai remplis d'arbres de toutes espèces.

6. Je me suis creusé des réservoirs d'eau pour arroser mes épais bosquets.

7. J'ai eu des serviteurs et des servantes, des esclaves nés dans ma maison; j'ai possédé des bœufs, des brebis en grand nombre, plus que tous ceux qui m'ont précédé à Jérusalem.

8. J'ai entassé l'argent et l'or, le revenu des rois et des provinces; je me suis procuré des chanteurs et des chanteuses; et, en un mot, toutes les délices des enfants des hommes avec surabondance.

9. J'ai dépassé en grandeur, en richesse, tous ceux qui, avant moi, ont vécu à Jérusalem, et ma sagesse n'en a point souffert.

4. Magnificavi opera mea, ædificavi mihi domos, et plantavi vineas;

5. Feci hortos, et pomaria, et consevi ea cuncti generis arboribus.

6. Et extruxi mihi piscinas aquarum, ut irrigarem silvam lignorum germinantium;

7. Possedi servos et ancillas, multamque familiam, habui armenta quoque, et magnos ovium greges, ultra omnes qui fuerunt ante me in Jerusalem;

8. Coacervavi mihi argentum, et aurum, et substantias regum, ac provinciarum; feci mihi cantores, et cantatrices, et delicias filiorum hominum, scyphos et urceos in ministerio ad vina fundenda.

9. Et supergressus sum opibus omnes qui ante me fuerunt in Jerusalem; sapientia quoque perseveravit mecum.

---

beaucoup de commentateurs, que Salomon dit simplement ici qu'il s'est livré au plaisir; mais sans oublier qu'il faisait une étude pour savoir ce qu'il faut à l'homme pour être heureux, autrement dit, qu'il se livrait au plaisir en réfléchissant sur la mesure de bonheur qu'apportent la volupté et les biens de ce monde. La suite du chapitre, ainsi que tout l'esprit du livre sont plus d'accord avec cette interprétation.

4-11. — Ce tableau convient admirablement et en détail à ce qui est dit de Salomon. I *Rois* IV. 21, 24; V, 1, 4; VII, 1, 2; X, 27; II *Paral.* VIII, 8; IX, 20; *Cant.* IV, 12; VIII, 11, etc., etc.

8. — Avec surabondance. — C'est ainsi que nous rendons les mots שדה ושדות (schiddah veschiddoth). Ces expressions ne se rencontrant en aucun autre endroit de l'Ecriture, on ne saurait dire combien elles ont donné lieu à des interprétations différentes. Les LXX ont traduit par οἰνοχόον, ou, d'après une variante, οἰνοχόους καὶ οἰνοχόας, *pocillatores et pocillatrices*, échansons des deux sexes. La Vulg., le Syr., l'Arab. ont aussi accepté ce sens. Aquila y a vu une espèce de vases, κυλίκιον et κυλίκια; Sym. ne semble pas différer dans l'idée en traduisant par *mensarum appositiones*. La Paraph. chald. traduit par *balnea*; ce qu'elle exprime ainsi : « Syphones qui effunderent aquas calidas. » D'autres, — D. Kimhi, Luther, Drusius, Mercer, Leclerc, Geier, Struensée, etc., — *instrumenta musica*. Parmi les modernes, un grand nombre, pour des raisons d'étymologie différentes. — V. Gesen. *Thes.* ad h. v., — donnent le sens de *mulieres*, et quelques-uns traduisent : *une épouse et des concubines.* — V. Vatab., Dœderlein, Mendels., Kleuker, Rosenm., J. E. ch. Schmidt, Gesen., Knobel. — Plusieurs autres enfin, et pour la plupart très-récents, rendent ces mots par *en abondance.* — Moldenhawer, Zirkel, Paulus, Ewald, Boettcher, Hengst. — Nous devons dire que la question reste pour nous fort obscure, et que nous avons adopté l'opinion de ces derniers pour une raison plus littéraire et oratoire que grammaticale; il nous semble un peu mesquin de terminer un si grandiose tableau des voluptés terrestres en présentant, comme l'idéal de la jouissance humaine, le plaisir de se faire servir par des échansons ou de boire dans des coupes somptueuses, de prendre des bains ou de se faire donner des concerts, tandis qu'il nous semble fort naturel de clore une énumération nécessairement très-incomplète, en disant : *Bref, je me suis procuré avec surabondance tout ce qui fait les délices des enfants des hommes.*

10. Et omnia quæ desideraverunt oculi mei, non negavi eis; nec prohibui cor meum quin omni voluptate frueretur, et oblectaret se in his quæ præparaveram; et hanc ratus sum partem meam, si uterer labore meo.

11. Cumque me convertissem ad universa opera quæ fecerant manus meæ, et ad labores in quibus frustra sudaveram, vidi in omnibus vanitatem et afflictionem animi, et nihil permanere sub sole.

12. Transivi ad contemplandam sapientiam, erroresque et stultitiam (quid est, inquam, homo, ut sequi possit Regem factorem suum?)

10. J'ai cédé à tous les désirs de mes yeux; je n'ai refusé à mon cœur aucune jouissance; il s'est délecté dans toutes mes œuvres; c'était là ma part, croyais-je, de jouir ainsi de tous mes labeurs.

11. J'ai considéré toutes ces œuvres de mes mains et les soins laborieux que je m'étais imposés pour les faire; mais, hélas! tout cela est vanité, travail stérile, et rien n'est vraiment utile sous le soleil.

12. J'ai comparé la sagesse, la sottise et la déraison; car que sera-t-il, l'homme qui viendra après le Roi, celui-là que certains ont déjà choisi?

---

12. — Ce verset se relie à la première partie du précédent; ces mots : Que sera-t-il l'homme, etc., qui le termine sont comme une parenthèse appelée par l'objet spécial du livre et une application faite en passant à celui qu'il combat, c'est-à-dire Jéroboam comme nous l'avons vu dans l'introduction. — La discordance des interprètes est encore ici singulièrement accentuée. Les LXX ne présentent pas une idée bien claire, la traduction latine littérale serait celle-ci : *Nam quis est homo qui ingreditur post consilium? ea quæ fecerunt ipsum.* Avec Aquila, mais à tort peut-être, ils ont lu à la place de מלך (mélech), *roi*, le mot מלך (melach), *conseil*. La Vulg. semble avoir elle aussi lu différemment que les Massorètes, car elle prend comme participe présent, עשהו (hoséhou), le prétérit pluriel, עשוהו (hâsouhou), *fecerunt*, et voyant Dieu dans le roi dont il est parlé, traduit : « Quid est, inquam, homo, ut sequi possit regem *factorem suum*? » Mais l'ensemble du chapitre, où il est question plusieurs fois de celui qui succédera au roi, ne permet pas, à notre sens, d'appliquer cette parole à Dieu. Rosenm. après Junius : « Quid enim (est) homo qui (scilicet), ut veniat post regem? Id quod jam fecerunt (faciet); » c'est-à-dire qu'est donc *l'homme privé* pour venir après moi, Roi, recommencer l'expérience? Il n'en fera pas plus que les autres. Mais Rosenm. avoue lui-même que le contexte demeure embarrassé. Hengst. suivant en cela Michaëlis, préfère traduire : « Car que (fera) l'homme qui viendra après le roi? Ce qu'ils ont déjà fait. » Cette interprétation nous sourit plus que toutes les précédentes, et permet d'établir plus facilement la liaison des idées; mais peut-être pourrait-on traduire autrement. En rendant mot pour mot l'hébreu, on a : *Nam quid ille homo qui veniet post regem, hic quem fecerunt hunc?* Ce suffix *hunc* peut se rapporter à *regem*, et dans ce cas, le mot *talem* nous semblerait en être à peu près l'équivalent. La traduction serait : Celui qu'ils ont déjà fait tel, c'est-à-dire roi, qu'ils ont choisi dans leur pensée. Cette traduction, qui n'ajoute, ni ne retranche, ni ne déplace aucun mot dans la phrase hébraïque, est d'une concordance frappante avec toute la pensée du chapitre. L'auteur est préoccupé par cette idée, pour lui si triste, d'abandonner ses œuvres à un successeur qui n'y a aucun droit et qui peut n'être qu'un sot, comme il le dit expressément au verset 21. Déjà il s'en est plaint au verset 19. Au 21, il laisse voir clairement que ce successeur ne lui inspire aucune affection, aucune sympathie; il ne peut évidemment s'agir de son fils, son langage serait presque odieux. Le bonheur d'un père doit être de laisser en mourant à son fils un magnifique héritage, et, s'il est roi, un royaume prospère. L'auteur a donc ici en vue un *successeur illégitime*. Quoi de plus naturel alors, au moment où il épanche si amèrement sa douleur, de l'entendre dire : *Qu'est-ce que l'homme qui viendra après moi?* Les paroles suivantes : *et qu'ils ont déjà choisi*, indiquent qu'il croit à la possibilité d'une compétition et en a connaissance. — Le ton du verset s'harmonise entièrement avec cette idée. On sent le mépris dans ce *quid homo?* de même que dans ces autres : *cet homme qui viendra* (plus litt. : *qui entrera*) *après le Roi*; c'est-à-dire le vrai roi, le roi légitime. Il a soin de ne pas dire : qui doit *régner*. On sent encore le mépris dans ces paroles : *qu'ils ont déjà fait tel*, c'est-à-dire qu'ils ont déjà choisi, élu pour tel, allusion à des gens par lui connus, mais qu'il ne veut

13. J'ai vu que la sagesse l'emporte sur la sottise autant que la lumière sur les ténèbres.

14. Le sage a des yeux dans la tête, et le sot marche dans les ténèbres; mais j'ai compris qu'un même sort les attend.

15. Je me suis dit en moi-même : Puisque mon sort sera celui de l'insensé, à quoi bon tant de sagesse? Et j'ai jugé que cela encore est vanité.

16. Car du sage comme du fou on perd bientôt le souvenir, et dans l'avenir tout sera oublié. O tristesse! le sage meurt comme l'insensé?

17. Aussi la vie m'est-elle devenue pesante, car elles m'ont paru misérables les œuvres d'ici-bas : tout, en effet, est vanité et peine inutile.

18. Dès lors, j'ai détesté tous les travaux que j'avais faits sous le soleil, et qu'il me faudra abandonner à l'homme qui doit me succéder.

19. Et qui sait s'il sera sage ou fou? Quel soit-il pourtant, il possédera en maître tout le fruit de mon labeur et de ma sagesse en ce monde; voilà encore une vanité!

20. Mon cœur s'est pris à désespérer de tout ce que j'avais fait sous le soleil.

21. Car enfin, qu'un homme qui a déployé dans ses œuvres sagesse, science, habileté, soit réduit à en

13. Et vidi quod tantum præcederet sapientia stultitiam, quantum differt lux a tenebris.

14. * Sapientis oculi in capite ejus; stultus in tenebris ambulat; et didici quod unus utriusque esset interitus.

* *Infr.* 8, 1. *Prov.* 17, 23.

15. Et dixi in corde meo : Si unus et stulti et meus occasus erit, quid mihi prodest quod majorem sapientiæ dedi operam? Locutusque cum mente mea, animadverti quod hoc quoque esset vanitas.

16. Non enim memoria sapientis similiter ut stulti in perpetuum, et futura tempora oblivione cuncta pariter operient; moritur doctus similiter ut indoctus.

17. Et idcirco tæduit me vitæ meæ, videntem mala universa esse sub sole, et cuncta vanitatem et afflictionem spiritus.

18. Rursus detestatus sum omnem industriam meam, quam sub sole studiosissime laboravi, habiturus hæredem post me.

19. Quem ignoro, utrum sapiens an stultus futurus sit, et dominabitur in laboribus meis, quibus desudavi et sollicitus fui; et est quidquam tam vanum?

20. Unde cessavi, renuntiavitque cor meum ultra laborare sub sole.

21. Nam cum alius laboret in sapientia, et doctrina, et sollicitudine, homini otioso quæsita dimittit; et

---

pas se donner la peine de nommer. *Ils*, les désigne avec dédain. Quoi qu'il en soit de cette traduction, on conviendra au moins qu'avec elle le contexte s'établit naturellement et concorde avec la situation dénoncée par tout le reste du livre.

13-16. — Comparaison entre lui et l'insensé dont il vient de parler; allusion à la préférence donnée par la sédition à Jéroboam, à l'oubli des services rendus qui ne fera que grandir après sa mort.

17. — Aussi la vie m'est-elle devenue pesante. Vulgat. : Et idcirco tæduit me vitæ meæ. Litt. *Itaque odivi hanc vitam.*

18. — Et qu'il me faudra abandonner, etc. La pensée de son successeur le poursuit. Il est évident qu'il ne peut tenir ce langage ni celui des versets 19 et 21, s'il s'agit de son fils. Ces versets sous la plume de Salomon ne sont explicables qu'après la tentative de Jéroboam.

hoc ergo vanitas, et magnum malum.

22. Quid enim proderit homini de universo labore suo, et afflictione spiritus, qua sub sole cruciatus est?

23. Cuncti dies ejus doloribus et ærumnis pleni sunt, nec per noctem mente requiescit; et hoc nonne vanitas est?

24. Nonne melius est comedere et bibere, et ostendere animæ suæ bona de laboribus suis? et hoc de manu Dei est.

25. Quis ita devoravit, et deliciis affluet ut ego?

26. Homini bono in conspectu suo dedit Deus sapientiam, et scientiam, et lætitiam; peccatori autem dedit afflictionem et curam superfluam, ut addat, et congreget, et tradat ei qui placuit Deo; sed et hoc vanitas est, et cassa sollicitudo mentis.

faire l'apanage de quelqu'un qui n'est pour rien dans ce labeur; certes, c'est une vanité et un profond malheur.

22. En vérité, que revient-il à l'homme de toutes les fatigues et de tous les soucis qu'il se donne ici-bas?

23. Ses jours ne sont que douleurs, ses occupations qu'amertume, la nuit même son cœur ne repose pas; encore une vanité que cela.

24. Non, il n'est point au pouvoir de l'homme de manger et de boire et d'offrir à son cœur la jouissance pour prix de son travail; cette jouissance, je l'ai vue, elle vient de la main de Dieu.

25. Car qui a plus mangé? qui a plus joui que moi?

26. Il donne à l'homme qui vit pieusement en sa présence sagesse, science et joie, et impose au pécheur la tâche douloureuse d'amasser, d'accumuler des biens pour les transmettre à qui plaît à Dieu. Autre vanité encore, autre peine stérile.

---

24. — L'interrogation de la Vulgate : *Nonne melius est comedere*, etc., n'est point indiquée dans le texte hébraïque d'une façon quelconque et ne nous paraît point rendre le sens du verset. Les LXX traduisent : Οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν ἀνθρώπῳ, ὃ φάγεται καὶ ὃ πίεται, etc. *Non est bonum homini quod manducet et bibat.* Leur traducteur latin, de même que S. Jérôme, dans son commentaire, ajoute en italique le mot *nisi* : Non est bonum homini nisi quod, etc., ce qui change complétement le sens et n'est point dans le grec, pas plus que dans l'hébreu. Pour bien comprendre la pensée de ce verset, il faut rendre rigoureusement la préposition hébraïque ב : Non est bonum *in* homine quod, etc. Il n'est point de bien *dans* l'homme, c'est-à-dire *au pouvoir* de l'homme, qu'il puisse manger et boire. Autrement : Il n'est point de bien dans l'homme dont il puisse user à son gré. Les mots מיד האלהים (mi iod hâclohim) sont en opposition avec באדם (Bââdam) : point de bien *au pouvoir de l'homme*, il vient *de la main de Dieu*. Cette interprétation rend inutile l'addition proposée par Ewald, Hitzig, Heilig, stædt Umbreit, etc., du מ (mem) devant שיאכל (schèiôcal) de manière à pouvoir traduire : Nihil melius est homini *quam ut* comedat. Mais quoi qu'il en soit de cette addition, il nous semble impossible de traduire avec plusieurs : « Non est bonum homini quod comedat. » C'est le faire nier ici ce qu'il affirme au chap. III, 12 et ailleurs, lorsqu'il dit expressément *nisi quod comedat*. Quant à cette locution *manger et boire*, c'est un hébraïsme qui signifie vivre en prospérité. — De même : *Faire voir la jouissance à son âme* est un idiotisme qui signifie faire goûter joie à son âme, jouir. La Vulgate traduit par l'interrogation : Nonne melius est comedere, etc. Voir *Introduct.* p. 104 et seqq.

25. — Qui a plus mangé ? Le mot *mangé* ne doit pas être pris au propre, il indique l'abondance dont l'auteur a joui. Voir *Introduction, ibid.*

CHAPITRE III

Tout est providentiellement reglé en détail (✓✓. 1-8). — L'homme ne peut rien contre ce qui est ainsi fixé, il ne peut que profiter du bien que lui octroie la main de Dieu (✓✓. 9-15). — Impuissance de l'homme devant les injustices de ce monde (✓✓. 16-22).

1. Tout à son heure réglée ; et il est un temps fixé pour chaque chose sous le soleil.

1. Omnia tempus habent, et suis spatiis transeunt universa sub cœlo.

---

1. — Tout a son heure réglée. — (Son temps, זמנו). זמן (zeman) ne veut pas seulement dire *temps* d'une manière générale, mais *temps réglé*, *tempus statutum*, *præfinitum*. עת (heth) a aussi, souvent, le sens de *tempus certum*. — V. Gesen., *Thesaur.*, aux dérivés de עדה (hâdah). — Le terme חפץ (hépêtz) que nous traduisons par *chose*, et qui, de fait, a fréquemment le sens de *negotium, res,* possède encore, et en première ligne, la signification de *voluntas, amor*, *studium, propensio*. Hengst. le prend ici dans cette acception : « Verlangen », *désir*, *envie*.

Il est facile de se méprendre sur la pensée renfermée dans cette maxime et les sept versets suivants qui la développent. Nous devons faire, à ce sujet, une remarque analogue à celle que nous avons faite au chap, I, vers. 4-7. Un certain nombre de commentateurs ont vu encore ici une description de la vanité des choses humaines. S. Jérôme dit à ce sujet : « Incertum et fluctuantem statum conditionis humanæ, in superioribus docuit, nunc vult ostendere omnia in mundo sibi esse contraria et nihil stare perpetuum eorum quæ sub cœlo fiunt et intra tempus... »

Dathius suivant la même pensée, s'exprime ainsi : « Vitæ humanæ vanitas aut imperfectio alia ratione ostenditur, nimirum quæ in mundo eveniant sunt mutationi obnoxia, omnia ad tempus durant, suam habent periodum cui alius rerum ordo succedit priori sæpe omni ex parte contrarius. »

Et Rosenmüller, qui les loue tous les deux : « Resumit argumentum quod in prima sui libri parte persequitur, rerum mundanarum vanitatem et inconstantiam ostendere. »

Ainsi pensent D. Calmet et plusieurs autres. Les Hébreux se rangent aussi à cette opinion, et d'autant plus volontiers qu'ils y trouvent l'occasion d'en faire une application spéciale à l'histoire d'Israël. Il faut lire, dans saint Jérôme, le résumé de cette curieuse élucubration. D'autres ne voient dans ce passage qu'une recommandation de faire les choses à propos et dans leur temps ; ce qui fait dire, avec raison, à Rambach : « Ex quibus omnibus apparet, non hic voluisse Salomonem vitæ regulas de tempestivitate in actionibus omnibus observandas præscribere, ut tamen multi censuerunt : si quidem ea hic enarrantur quæ non dependent ab hominis arbitrio et voluntate, ut nasci, mori, perdere, etc., unde hic præcepto de causa temporis observantia nullus locus relinquitur. » Pour bien saisir la pensée de ce passage, il faut se reporter à son point de départ, énoncé en terminant le chapitre II, à savoir, que c'est Dieu qui distribue à qui lui plaît science, gloire, succès, trésors, etc., et à sa conclusion formulée à la fin du tableau en question, au vers. 9, où il montre l'homme impuissant à bénéficier, par lui-même, de ses efforts. Il faut encore le considérer appliquant, dans le reste du chapitre, cette doctrine générale aux injustices humaines que Dieu providentiellement permet et que l'homme, ne pouvant les empêcher, doit supporter avec résignation et sans tristesse. On arrive par là à reconnaître clairement que cette description est une peinture de la dépendance humaine sous le gouvernement de la Providence, que c'est donner une interprétation inexacte au 1er verset que de traduire : Il n'y a *qu'un temps* pour tout, c'est-à-dire tout passe vite ; et qu'enfin la pensée véritable est celle-ci : Tout, absolument tout, est réglé par Dieu, *il y a un temps réglé, un temps déterminé pour chaque chose*. C'est, d'ailleurs, ainsi que l'ont compris beaucoup d'interprètes. Mercer dit à ce sujet : « Ego hanc temporum vicissitudinis descriptionem, non solum ad rerum vanitatem summam ostendendam pertinere crediderim, frustra esse quod nos torquemus in rebus plerisque, cum nondum tempus eorum advenerit et suum cuique rei a Deo sit præfinitum tempus, quod anteverti non debeat, nec possit ; verum et

2. Tempus nascendi, et tempus moriendi.
Tempus plantandi, et tempus evellendi quod plantatum est.
3. Tempus occidendi, et tempus sanandi.
Tempus destruendi, et tempus ædificandi.
4. Tempus flendi, et tempus ridendi; tempus plangendi, et tempus saltandi.
5. Tempus spargendi lapides, et tempus colligendi.
Tempus amplexandi, et tempus longe fieri ab amplexibus.
6. Tempus acquirendi, et tempus perdendi.
Tempus custodiendi, et tempus abjiciendi.
7. Tempus scindendi, et tempus consuendi.
Tempus tacendi, et tempus loquendi.
8. Tempus dilectionis, et tempus odii.
Tempus belli, et tempus pacis.
9. Quid habet amplius homo de labore suo?

2. Il y a un temps pour naître et un temps pour mourir, un temps pour planter et un temps pour arracher ce que l'on a planté.
3. Il y a un temps pour tuer et un temps pour guérir, un temps pour démolir et un temps pour édifier,
4. Un temps pour pleurer et un temps pour rire, un temps pour gémir et un temps pour danser,
5. Un temps pour rejeter les pierres et un un temps pour les ramasser, un temps pour embrasser et un temps pour s'abstenir d'embrassements,
6. Un temps pour acquérir et un temps pour perdre, un temps pour garder et un temps pour abandonner,
7. Un temps pour déchirer et un temps pour coudre, un temps pour parler et un temps pour se taire,
8. Un temps pour aimer et un temps pour haïr, un temps pour la guerre et un temps pour la paix.
9. Quel profit donc celui qui travaille retire-t-il de ses fatigues?

---

unicum remedium esse ad tollendam vanitatem nostrorum conatuum et studiorum, ut, si quando quod nobis accedat, sciamus non citra aut præter tempus a Deo ordinatum id fieri; itaque quidquid acturi sumus Deo committamus, ab eo eventum expectantes. » Heinz. (p. 7) répète la même idée. Carthwr. : « Doctrina hæc ex reconditissimis divinæ administrationis thesauris deprompta est. Nil tam magnum aut minutum, de quo Deus ab æterno quid facturus sit non decrevit, et tempus et locum quo facienda sunt. » Pembel. : « Pendent singula a Providentia divina, quæ certa constituit illis tempora tum existentiæ, tum mutationis suæ. » — V. encore Junius, Geier, Tirin, de Amama, etc. — Ajoutons aussi que c'est peut-être en vain que plusieurs interprètes, entr'autres Lyra, s'évertuent à trouver entre les différentes parties de ce tableau une liaison historique ou logique. L'auteur au contraire s'ingénie, semble-t-il, à mélanger dans son énumération les faits importants et insignifiants de la vie humaine, comme naître et mourir, coudre et découdre, les actions libres et les accidents involontaires, comme danser et perdre son bien, les sentiments individuels et intimes, et les actions sociales et publiques, comme aimer et haïr, faire la guerre et la paix, pour montrer que la direction divine atteint la vie humaine dans sa totalité absolue, les détails les plus minimes aussi bien que les événements les plus importants.

5. — Il ne peut s'agir ici de constructions, autrement l'auteur répète inutilement ce qu'il a dit au vers. 3. Hengst. met donc d'une façon inopportune ce verset en parallélisme avec les paroles de Jésus-Christ, à propos du temple de Jérusalem *Videtis hæc omnia? Amen dico vobis, non relinquetur hic lapis super lapidem, qui non destruatur.* — *Matth.*, XXIV, 2, — Nous aimons mieux, avec beaucoup d'interprètes, appliquer ce verset aux travaux de la vigne : il y a un temps pour rejeter les pierres, v. g., lorsqu'on sarcle la vigne et la débarrasse des cailloux inutiles qui gênent le labourage; un temps pour les ramasser, lorsqu'on répare les clôtures et les chemins.

10. Je l'ai examiné, cet ingrat labeur que Dieu a donné pour occupation aux enfants des hommes.

11. Dieu fait toutes choses admirables d'à-propos; mais, bien qu'il ait donné pour carrière à l'esprit de l'homme toute la durée des temps, il ne saurait découvrir l'heure où doit commencer et finir chaque œuvre divine.

12. J'ai compris que l'homme ne

10. Vidi afflictionem quam dedit Deus filiis hominum ut distendantur in ea.

11. Cuncta fecit bona in tempore suo, et mundum tradidit disputationi eorum, ut non inveniat homo opus quod operatus est Deus ab initio usque ad finem.

12. Et cognovi quod non esset me-

---

10. — De quel labeur s'agit-il? Geier, Rosenmüller, etc., croient qu'il s'agit de la recherche du secret de la Providence dans le gouvernement du monde, mentionné au verset 11. Hengst. nous paraît avoir raison contre eux en expliquant au contraire ce verset par le précédent. « Cette peine, dit-il, ne consiste nullement dans l'occupation de considérer ou de pénétrer le gouvernement du monde ; elle consiste beaucoup plus, d'après le verset 9, à se donner des soins inutiles, à s'excéder de travail, à vouloir et ne pouvoir faire, parce que tout arrive comme il a été une fois fixé et décrété par Dieu. » Le contexte devient, dans cette exégèse, simple et facile. — V. liv. I, *Paraph.* dans *Salom.* et l'*Ecclésiaste*, 1er vol.

11. — La grande difficulté de ce verset vient de l'incertitude du sens qu'il faut attribuer au mot העלם (hahôlam). La Vulg., et après elle Geier, Leclerc, Gesenius, le prennent dans le sens ordinaire au Talmud et aux Rabbins, celui de *mundus*, et quelques autres dans celui de *studium mundi*, « Weltsinn ». mais il faut remarquer que l'Ancien Testament n'en présente point ailleurs d'exemples. Les LXX traduisent mieux par σύμπαντα τὸν αἰῶνα. Plusieurs commentateurs, — Dœderl., Bauer, Rosenm., Mich., Hengst. et d'autres, — se rapprochant de l'idée des LXX, adoptent le sens d'*éternité*, « Ewigkeit » ; mais, quoique s'entendant sur la signification du terme, il y a bon nombre de variations dans leur exégèse. Proprement, ce terme signifie *occultum*, ce qui a fait traduire par « secret impénétrable » (Gilly). Appliqué au temps, il veut dire un *temps caché, long, indéfini*, et c'est pour cela qu'il est si souvent employé pour exprimer la durée du monde, לעלם, *toujours*, tant que le monde durera. Il n'est nullement besoin de sortir de cette signification pour avoir ici un sens parfaitement d'accord avec toutes les idées du chapitre et celles qui se retrouvent plus loin dans notre livre. La construction de la phrase nous semble à remarquer. Deux expressions sont mises en correspondance et en relief par l'auteur : את־הכל (eth-hâcol) et את־העלם (êth-hahôlam). Il les jette toutes les deux au commencement de chaque proposition, avant le verbe, avec le את démonstratif, pour y appeler l'attention et faire remarquer leur relation. הכל (hâcol), *le tout*, c'est le monde envisagé dans l'universalité de ses objets et de ses événements. העלם (hâhôlam), *le toujours*, c'est le monde envisagé dans l'universalité de sa durée. Traduisant littéralement, nous avons :

Le tout il fait beau dans son temps,
aussi (de plus, גם).

Le toujours il a placé devant l'esprit d'eux (au pluriel), c'est-à-dire l'esprit des hommes pris dans leur ensemble). *sans que l'homme puisse découvrir l'œuvre* (au sing., chaque œuvre) *que Dieu fait, du commencement à la fin*. Ces deux mots, le tout, le toujours, mis ainsi en évidence et en corrélation, font admirablement ressortir l'impuissance de l'homme. Le sens est donc celui-ci : Dieu fait arriver toute chose avec un admirable à-propos, à l'heure convenable; mais, quoiqu'il donne à l'esprit humain toute la série des siècles pour méditer son action, c'est en vain qu'il tenterait de découvrir l'heure où commencera et finira chaque œuvre de Dieu; c'est-à-dire l'heure d'arrivée, l'heure fixée par Dieu, pour chaque chose, pour *le temps de naître et de mourir, de rire et de pleurer*, etc. Autrement, comme il le disait de suite, c'est Dieu seul qui décrète l'instant ou chaque événement doit se produire, et tout le travail de l'homme pour le faire arriver en dehors de sa volonté est entièrement vain. Pensée absolument identique à celle du chap. VIII, 16 et 17, où il dit qu'après avoir jour et nuit poursuivi vainement la solution de ce problème, il a vu *que les œuvres de Dieu sont telles que l'homme ne pourra jamais en découvrir la loi et que le sage lui-même ne la saurait trouver*, de telle sorte que *justes et sages et leurs œuvres sont complètement entre les mains de Dieu*. — Ch. IX. 1.

12. — J'AI COMPRIS QUE TOUT CE QUE

lius nisi lætari, et facere bene in vita sua.

13. Omnis enim homo qui comedit et bibit, et videt bonum de labore suo, hoc donum Dei est.

14. Didici quod omnia opera quæ fecit Deus, perseverent in perpetuum; non possumus eis quidquam addere, nec auferre, quæ fecit Deus ut timeatur.

15. Quod factum est, ipsum permanet; quæ futura sunt, jam fuerunt; et Deus instaurat quod abiit.

16. Vidi sub sole in loco judicii impietatem, et in loco justitiæ iniquitatem.

17. Et dixi in corde meo : Justum et impium judicabit Deus, et tempus omnis rei tunc erit.

18. Dixi in corde meo de filiis hominum, ut probaret eos Deus, et ostenderet similes esse bestiis.

19. Idcirco unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio; sicut moritur homo,

peut pour son bonheur autre chose que se réjouir et se faire du bien dans sa vie.

13. Et de plus, que, quiconque mange, boit et tire jouissance de son labeur, le doit uniquement à Dieu.

14. J'ai vu que tout ce qu'il fait demeure immuable. On n'y peut ajouter, ni retrancher; il veut rendre les hommes craintifs devant lui.

15. Ce qui a été est, et ce qui sera a déjà été : Dieu renouvelle ce qui est passé.

16. J'ai vu, en outre, sous le soleil, au siége même du droit, régner l'injustice, et au lieu de la justice, siéger l'iniquité.

17. Et je me suis dit en moi-même : Le juste et l'impie, Dieu les jugera plus tard; il est un temps laissé à tout dessein ici-bas; mais sur toute œuvre là-haut, justice sera faite.

18. Et je me suis dit en mon cœur : Ces choses, Dieu les permet à cause des enfants des hommes; c'est pour les éprouver et leur faire voir qu'ils sont, pour eux-mêmes, aussi impuissants que la bête.

19. Car, exposés aux surprises du sort sont les enfants des hommes, aussi bien que la bête; tous deux ont

---

L'HOMME PEUT POUR SON BONHEUR, etc. — Ces paroles rendent rigoureusement le sens de l'hébreu, qui porte : J'ai vu qu'il n'est point de bien *en* eux, בם, c'est-à-dire *en leur pouvoir, à leur disposition.* — V. plus haut, chap. II, v. 24. — La Vulg. : *Et cognovi quod non esset melius nisi lætari.* Les LXX traduisent littéralement : Ἔγνων ὅτι οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν ἐν αὐτοῖς.

ET SE FAIRE DU BIEN DANS SA VIE. — Littér. : *Et de faire du bien.* Les nombreux passages analogues qui se rencontrent dans l'ouvrage nous portent à croire qu'il faut traduire : *Et de se faire du bien.*

13. — QUI MANGE ET BOIT. — V. chap. II, 3, 24.

15. — Voir chap. I, vers. 9.

17. — Ce verset est assez elliptique. Il porte littéralement : *Car il est un temps pour tout dessein, mais sur toute œuvre; là-haut...* Cette dernière proposition inachevée est évidemment en opposition avec la précédente, et l'adverbe *là-haut*, dans celle-ci, appelle, dans celle-là, l'adverbe *ici-bas : Ici-bas*, le temps de la tolérance; *là-haut*, celui de la justice. De même, la première proposition, *le juste et l'impie, Dieu les jugera*, demande qu'on ajoute à la seconde : *justice sera faite* : car le sens est manifestement celui-ci : Le juste et l'impie doivent être jugés; ils ne le sont pas *ici-bas*, ils le seront *là-haut*. Ce mot *là-haut* elliptiquement rejeté à la fin de la phrase est singulièrement expressif, et, comme le dit très-bien Hengst., l'écrivain montre du doigt le lieu du jugement futur : *Mais sur toute œuvre*, LA-HAUT!...

18. — *Voir Introduct.* p. 75 et suiv.

19. — EXPOSÉS AUX SURPRISES DU SORT. — La ponctuation massorétique demande cette traduction plus littérale et plus vraie

une même destinée : de même que l'un meurt, l'autre meurt aussi, un même souffle les anime. L'homme n'a pas d'avantage sur la bête, tous deux sont vanité.

20. Tous deux vont au même lieu : tous deux sont sortis de la poussière et retournent à la poussière.

21. Qui voit l'esprit de l'homme, lequel monte vers le ciel, et l'esprit de la bête qui descend vers la terre?

22. J'ai dès lors compris que l'homme n'a rien de mieux à faire que de profiter du succès de ses œuvres; car c'est là sa part. Qui lui révélera, en effet, ce qui doit lui arriver dans la suite?

sic et illa moriuntur : similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius; cuncta subjacent vanitati;

20. Et omnia pergunt ad unum locum; de terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur.

21. Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumentorum descendat deorsum?

22. Et deprehendi nihil esse melius quam lætari hominem in opere suo, et hanc esse partem illius. Quis enim eum adducet, ut post se futura cognoscat?

CHAPITRE IV

Impuissance de l'homme en face des oppressions (℣℣. 1-3). — Le succes est jalousé, sottise de la jalousie (℣℣. 4-6). — Vanité de l'avarice (℣℣. 7-12). — Vanité de la grandeur (℣℣. 13-16).

1. J'ai porté ailleurs mes regards et j'ai vu les oppressions qui se commettent sous le soleil. Les opprimés versent des larmes et personne qui les console; personne qui les arrache à la violence de leurs persécuteurs. Non, pour eux il n'est point de consolateurs.

1. Verti me ad alia, et vidi calumnias quæ sub sole geruntur, et lacrymas innocentium, et neminem consolatorem; nec posse resistere eorum violentiæ, cunctorum auxilio destitutos.

---

que cette autre : Le sort des enfants des hommes est le sort de la bête. — V. Cahen, *Bibl.*, traduct. Voir *Introduct.*, p. 76 et suiv.

21. — Qui voit l'esprit de l'homme, lequel monte vers le ciel, etc. — Littér. : *Qui voit l'esprit de l'homme, lequel monte, et l'esprit de la bête, lequel descend?* La Vulg., au lieu de l'affirmation *lequel monte, lequel descend*, traduit d'une façon dubitative : *Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum*, etc.? Les LXX, de même, εἰ ἀναβαίνει αὐτὸ ἄνω. Le texte massorétique s'accorde moins bien avec cette traduction.

22. — Ce qui doit lui arriver dans la suite. — Litt. : *Ce qui sera après lui.* Il ne s'agit point ici de l'avenir après la mort, mais de l'avenir terrestre. — Tout ce passage 16-22 est expliqué et discuté dans l'*Introduction*, pp. 75-82.

1. — Ce verset et les réflexions qui le suivent doivent s'unir aux versets précédents. Il fait partie du raisonnement établi sur le verset 16 du chapitre précédent. L'intention de l'auteur, en rappelant ces tristesses, est moins de montrer ce que les hommes ont à souffrir que l'impuissance où ils sont d'éloigner d'eux ces souffrances. Rosenmüller nous semble donc avoir manqué le but que se propose le Koheleth lorsqu'il dit à propos du verset 16 du chap. III « sunt, qui hic non tam eo referant, quod ubi jus vigere debuerat, regnet potius injuria et iniquitas, quam

2. Et laudavi magis mortuos quam viventes;

3. Et feliciorem utroque judicavi, qui necdum natus est, nec vidit mala quæ sub sole fiunt.

4. Rursum contemplatus sum omnes labores hominum, et industrias animadverti patere invidiæ proximi; et in hoc ergo vanitas et cura superflua est.

5. Stultus complicat manus suas, et comedit carnes suas, dicens :

6. Melior est pugillus cum requie, quam plena utraque manus cum labore, et afflictione animi.

7. Considerans reperi et aliam vanitatem sub sole.

8. Unus est, et secundum non habet, non filium, non fratrem, et tamen laborare non cessat, nec satiantur oculi ejus divitiis; nec recogitat, dicens : Cui laboro, et fraudo animam meam bonis? in hoc quoque vanitas est et afflictio pessima.

2. J'ai trouvé plus heureux les morts que ceux qui vivent aujourd'hui.

3. Et plus heureux encore que les deux, quiconque n'a jamais existé ; car il n'a pas vu le mal qui se passe sous le soleil.

4. J'ai vu que tout le travail et tout le profit qu'il apporte est d'exciter la jalousie d'autrui ; vanité encore et peine inutile.

5. Le sot se croisant les bras et dévorant sa chair, s'écrie :

6. Mieux vaut plein une main de repos que plein les deux de labeur et de vain travail.

7. Je me suis tourné et j'ai vu une autre vanité sous le soleil.

8. Tel vit seul, personne avec lui, ni enfant, ni frère ; cependant son labeur n'a point de trève et ses yeux ne se rassasient pas de richesse. Il ne se dit point : Et pour qui donc travaillé-je et privé-je mon cœur de sa jouissance? Vraie vanité et méchante occupation que cela.

---

eo, quod hoc ab hominibus emendari nequeat; etsi bonus sit princeps et diligens magistratus, non tamen posse omnes facinorosos tolli, nisi det Deus; itaque hoc committendum est Deo » (*Comment.* p. 94). Il nous semble au contraire que Salomon se propose ici de repousser la responsabilité des souffrances populaires en les montrant inévitables parce qu'elles entrent dans le plan providentiel auquel les hommes ne peuvent rien. S. Jérôme exprime parfaitement le sens de l'auteur, lorsqu'il dit en parlant des oppressions dénoncées ici comme inconsolées : « Et hæc est causa quod non valeant consolari » *Comment.* Ed. Migne, p. 1044. Cf. *Ps.* LXXIII, 1 et sq.; *Jérém.* XII, 1; *Job,* IX, 22.

4. — La Vulg. : *patere invidiæ proximi.* Le succès lui-même peut devenir par la malice d'autrui une cause de peine.

6. — Beaucoup d'interprètes ne mettent pas ces paroles dans la bouche du sot. Ils voient plutôt ici la condamnation de l'oisiveté prononcée par l'auteur, et traduisent : « Mieux vaut une main pleine *avec repos* que les deux *avec labeur* et vain travail. » Cette manière de dire serait une condamnation bien faible et semblerait plutôt frapper l'excès dans le travail que la paresse. Littéralement rendu, ce passage donne : *Mieux vaut plénitude de la main de repos* (une main pleine de repos), *que plénitude des deux de labeur et vain travail* (que plein les deux de labeur, etc.), ce qui est parfaitement la maxime du paresseux. Si l'on considère, en outre, qu'au précédent verset les verbes sont, non au parfait, mais au participe présent, on voit tout de suite que le verbe *dixit* est naturellement sous-entendu : *Le sot se croisant les mains et dévorant sa chair* (se dit) : *Mieux vaut*, etc. La condamnation de cette conduite et de ce langage n'a point besoin d'être formulée dans une sentence distincte, elle l'est explicitement par l'épithète donnée à celui qui agit et parle de la sorte, et que l'auteur qualifie de *sot,* הכסיל.

8. — Le verbe est, dans l'hébreu, sous-entendu comme précédemment. Ces mots : *Il ne se dit point,* ne sont pas exprimés, mais il est visible qu'ils doivent être ajoutés. Cette similitude de procédé peut encore peut-être servir à fortifier l'exégèse des versets 5 et 6.

9. Mieux vaut vivre à deux que solitaire ; il y a pour les deux un avantage dans le travail.

10. Car dans les chutes, ils se relèvent l'un l'autre; mais malheur à l'homme seul qui tombe, il n'a personne pour le relever.

11. De plus, si deux dorment ensemble, mutuellement ils s'échauffent; mais l'homme seul, comment se réchauffera-t-il?

12. Et si quelqu'un prévaut contre un seul isolé, deux unis pourraient lui résister : le triple fil ne se rompt pas vite.

13. Mieux vaut un enfant pauvre et sage qu'un roi âgé et sot qui ne sait pas prévoir l'avenir.

14. Car il monte de la prison au trône, encore bien que venu pauvre dans son royaume.

15. J'ai vu tous les hommes d'alors acclamer ce jeune homme qui régnait à sa place.

9. Melius est ergo duos esse simul, quam unum; habent enim emolumentum societatis suæ;

10. Si unus ceciderit, ab altero fulcietur; væ soli! quia cum ceciderit, non habet sublevantem se.

11. Et si dormierint duo, fovebuntur mutuo; unus quomodo calefiet?

12. Et si quispiam prævaluerit contra unum, duo resistunt ei : funiculus triplex difficile rumpitur.

13. Melior est puer pauper et sapiens, rege sene et stulto, qui nescit prævidere in posterum.

14. Quod de carcere catenisque interdum quis egrediatur ad regnum; et alius natus in regno, inopia consumatur.

15. Vidi cunctos viventes qui ambulant sub sole cum adolescente secundo qui consurget pro eo.

---

12. — Il n'a parlé plus haut que de la société à deux ; ici, il termine en disant : *Le cordon à trois fils ne se rompt pas vite.* Hengst. remarque, avec raison, qu'il emploie cette comparaison, *le cordon a trois fils* « dreisache Schnur, » parce que c'est ainsi qu'ordinairement est fait le cordon solide. Or, comme antérieurement il a voulu, sous l'image de la société à deux, parler uniquement de la force qui résulte *de l'union en général,* cette manière de dire ne jure point avec ce qui précède.

13. — Cette traduction des LXX que nous suivons est parfaitement d'accord avec le texte et le sujet de l'allusion. — V. plus bas, v. 16 ; v. aussi Munster et Cahen. — Du reste, si l'on traduit avec beaucoup : *Qui ne sait être averti,* l'application au Pharaon qui ne peut comprendre le sens de l'avertissement nocturne reçu en songe, sera aussi naturelle. V. plus bas, vers. 15.

14. — Encore bien que dans son royaume, etc. — Ainsi traduisent Dœderl., Schmidt, Rosenm., Knobel et d'autres. Les LXX appliquent aussi ces paroles à l'enfant pauvre. On peut traduire avec eux : *Bien que dans son royaume il soit devenu pauvre.* כי (ki) est souvent usité dans le sens de *quamvis :* — II, *Sam.*, XXIV. 10 ; *Ps.*, XXV. 11 ; XLI, 5 ; *Prov.*, VI, 35 ; *Ezech.*, III, 9. — V. Geier. — Hengst. et plusieurs autres : « *Pendant que s'appauvrit celui qui était né dans son royaume ;* » c'est-à-dire sur un trône, de race royale. Ils appliquent ces paroles au vieux roi

15. — Litt. : *J'ai vu tous les hommes allant sous le soleil avec l'enfant, le second, qui se tenait à sa place.* Tous les commentateurs, à peu près, traduisent comme nous l'avons fait, par : *qui régnait à sa place.* Les mots : אשר תחתיו יעמוד peuvent en effet se rendre de la sorte, le mot תחת (âhhath) ayant fréquemment le sens de *à la place de, loco.* On ne peut disconvenir aussi qu'il a souvent et même originairement le sens de *sub, infra,* ὑπό. Ainsi, on l'emploie pour parler d'une femme « qui scortatur, adulteratur *sub marito.* » — *Nomb.*, V, 19 ; *Ezech.*, XXIII, 5. — Quant à l'expression עמוד (hâmad), *se tenir,* elle est la plupart du temps en usage dans le sens de *servit, ministravit,* précisément surtout lorsqu'il s'agit du service d'un roi ou d'un chef important. — *Deut.*, I, 38 ; I, *R.*, I, 28 ; *Dan.*, I, 5, etc. — *Qui se tenait sous lui,* peut donc être aussi l'équivalent de *qui le servait, qui était son ministre.* Mais, en acceptant la traduction commune, il faut se demander si l'idée n'est pas la même. Régner à la place, ou plus littéralement *se tenir à la place* de quelqu'un, peut signifier le *supplanter,* mais aussi exercer *la charge en son nom,*

16. Infinitus numerus est populi omnium, qui fuerunt ante eum; et qui postea futuri sunt, non lætabuntur in eo; sed et hoc vanitas et afflictio spiritus.

16. Elle était infinie la foule, la multitude qui leur rendait hommage, mais la postérité n'a point profité de sa gloire; c'est là encore une vanité, un stérile travail.

---

le remplacer, en tenir lieu; or, nous croyons que c'est là le sens de ce passage qui fait allusion à Joseph, lequel, sans supplanter Pharaon, devient de fait le *vrai roi* de l'Egypte. — V. vers. 16.

16. — Qui leur rendait hommage. — Au lieu de traduire : *populo omni qui fuit ante eos*, ce qui rend le texte biblique sans le tourmenter aucunement. — V. Mercer, Di., Pinéd., Sim., Geier et d'autres; — plusieurs, avec Rosenm., Knobel, Hengst., lisent : *populo omni quos fuit ante eos*, dans le sens de *ante quos fuit*. Ils sont à peu près nécessités à cette traduction par celle qu'ils ont donnée au verset précédent. Ayant fait le second enfant supplanter le vieux roi, ils ne peuvent plus représenter le peuple rendant ses hommages aux deux à la fois. Mais, si le second enfant n'est, suivant notre interprétation, que *le premier ministre* de ce roi, le peuple, tout en acclamant principalement le nouveau ministre, rend à la fois ses hommages aux deux, et ce passage ainsi compris et un peu tourmenté dans la traduction d'Hengstenberg reste très-naturel à tous points de vue. On remarquera que lorsque l'auteur dit : j'ai vu les hommes d'alors acclamer l'enfant, *le second*, cette désignation expresse a parfaitement quand même sa raison d'être, car elle indique que les sympathies populaires se portaient surtout vers lui, nouvellement élevé à cette dignité par sa sagesse et le service rendu.

Mais la postérité n'a point profité de sa gloire. — Litt. : *Ceux qui viendront après ne se réjouiront point en lui.* Se réjouir en quelqu'un (שמח־ב) v. g. se réjouir en Jéhovah (שמח ביהוה), veut dire fréquemment *se réjouir du secours, de la protection de Jéhovah.* Il est donc ici légitime de traduire : la postérité ne profitera point de lui, de sa puissance, de sa gloire. S'agit-il de la postérité en général, ou des descendants de ce jeune homme, de ses compatriotes futurs? L'allusion à l'histoire de Joseph, qui, à notre avis, règne dans tout ce passage, nous porte à voir dans ces mots une relation avec ce qui est dit dans l'*Exode*, I, 8, du Pharaon qui n'avait point connu Joseph, et qui, ne se souvenant plus des services rendus, tourmenta les Hébreux. Et dans ce cas, il serait ici question des descendants de Joseph et de ses compatriotes, et non point des Egyptiens.

Cette allusion à l'histoire de Joseph ne saurait être douteuse. Hengstenberg la reconnaît pour les versets 13 et 14. « Il est visible, dit-il, que l'auteur a emprunté le trait du jeune homme sortant de la prison pour régner, à l'histoire de Joseph; mais, ajoute-t-il, c'est le seul; le reste du morceau n'a aucune relation avec ce fait historique. On ne peut y rapporter ces paroles : pendant que l'autre né dans son royaume devient pauvre. » La réponse à cette difficulté se trouve dans la traduction que nous avons proposée de concert avec beaucoup de commentateurs. Si au lieu d'appliquer ces paroles au vieux roi, on les applique à l'enfant, elles sont parfaitement d'accord avec l'épisode de Joseph, *venu pauvre en Egypte, son royaume*, c'est-à-dire le royaume qu'il a gouverné. Du reste, la traduction d'Hengstenberg elle-même ne détruit pas la possibilité de l'allusion, par la raison que l'auteur peut représenter Pharaon devenant pauvre, dans l'hypothèse où Joseph ne fût pas intervenu pour parer à la famine. A cette difficulté, Knobel en ajoute deux autres : la première, que Joseph n'est point né en Egypte; la seconde, qu'il n'est point monté sur le trône. Rosenmüller répond à la première que le terme נולד (nôlad), *natus*, peut parfaitement, en cet endroit, comme dans beaucoup d'autres, n'être pas pris dans un sens rigoureux. Il est permis de le rendre par *venu, apparu*, et de traduire : bien que dans son royaume (l'Egypte) *il soit venu pauvre*. Si, au lieu d'appliquer cela à la situation de Joseph en Egypte, on l'applique aux faits de son histoire arrivés en son propre pays, où il est dépouillé et vendu, on traduira dans un sens analogue : bien que dans sa patrie il soit devenu pauvre. A la seconde, nous avons plus haut donné d'avance la réplique, en montrant que les mots : *qui régnait à sa place*, pouvaient signifier : *qui était son premier ministre*. Il faut ajouter qu'il est peu naturel de faire l'auteur abandonner, dans son allusion, subitement ses deux personnages historiques, pour y substituer, comme le veut Knobel, des personnages imaginaires dont la vie n'aurait plus de rapport avec ceux qu'il a mis tout d'abord en scène. Si l'on compare maintenant les faits et les paroles de la *Genèse* avec ces quatre versets, l'harmonie est frappante. Ce Pharaon *qui ne comprend rien au songe qu'il a et n'entend point l'avertissement du ciel*, — *Gen.*, XLI, 8; — qui déclare Joseph l'homme *le plus sage* de l'Egypte, — *ibid.*, XLI, 39; — qui lui donne à *gouverner toute la terre d'E-*

17. Surveillez-vous quand vous allez à la maison de Dieu; venez-y pour écouter plutôt que pour faire le sacrifice des fous, car ils ne savent pas qu'ils font mal.

17. Custodi pedem tuum ingrediens domum Dei, et appropinqua ut audias. *a* Multo enim melior est obedientia, quam stultorum victimæ, qui nesciunt quid faciunt mali.

a *I Reg.* 15, 22. *Osee*, 6, 8.

CHAPITRE V

Conduite à tenir au temple, éviter les sacrifices, les vœux, les discours téméraires et accomplir ses promesses (℣. 1-6). — Ne point s'étonner des injustices commises, l'autorité fait le possible pour les réprimer, mais ne le peut toujours (℣. 7-8). — Vanité de l'abondance excessive (℣. 9-11). — Fortune perdue dans des entreprises malheureuses, souffrances qui suivent la ruine (℣. 12-16). — Jouir en s'abandonnant à la Providence au lieu de tant amasser. Reconnaissance, car tout vient de Dieu (℣. 17-19).

1. Ne soyez pas pressé d'ouvrir la bouche, et que votre cœur ne se hâte pas d'exprimer sa pensée en présence de Dieu, car Dieu est au ciel et vous sur la terre; ainsi, parlez peu.

2. Car de la multitude des affaires

1. Ne temere quid loquaris, neque cor tuum sit velox ad proferendum sermonem coram Deo. Deus enim in cœlo, et tu super terram; idcirco sint pauci sermones tui.

2. Multas curas sequuntur som-

---

gypte, qui lui dit : *Tu eris super domum meam et ad tui oris imperium cunctus obediet populus, una tantum regni solio te præcedam;* qui lui remet son propre anneau, puis, le revêtant d'habits royaux, le fait monter à cheval et précéder d'un héraut, *ut omnes coram eo genuflecterent* et ne veut pas qu'on *remue le pied ou la main sans son ordre en Egypte.* — *Ibid.*, 40, 42, 43, 44. — Enfin, cet autre Pharaon qui, n'ayant point *connu Joseph*, tyrannise les Hébreux, et par cela même fait que *sa postérité ne se réjouit point en lui*, voilà une suite de traits qui concordent entièrement avec l'Ecclésiaste et qui nous font croire à la continuation de l'allusion dans tout le morceau.

17. — Surveillez-vous. — Litt. : *Observez vos pieds*, c'est-à-dire faites attention à votre conduite. — *Ils ne savent pas qu'ils font mal.* La Vulg. : Nesciunt quid mali faciunt. Knobel : « *Qui ne se soucient* pas de mal faire. » La coupure des chapitres est ici évidemment défectueuse, dans le texte hébreu comme dans la Vulgate. Ce verset doit commencer le chapitre v.

1. — Un grand nombre d'interprètes appliquent ces paroles aux vœux dont il est question au verset 3 et seqq., et croient que l'Ecclésiaste recommande ici d'éviter les vœux téméraires. Dautres, d'éviter les longues prières. — Cahen (*Bible*, traduct.) donne à la fois (!) les deux sens. — Nous préférons de beaucoup l'interprétation de S. Jérôme. « Alii vero, dit-il, melius intelligentes, hoc præcipi affirmant ne aut loquentes, aut cogitantes plus de Deo quam possumus, opinemur, sed sciamus imbecillitatem nostram, quod quantum distat cœlum a terra, tantum nostra opinatio a natura illius separetur, et idcirco debere omnia verba nostra esse moderata, etc. » A chaque instant, l'auteur se montre préoccupé de justifier la Providence, et son conseil partout répété est de ne point juger la conduite de Dieu. C'est cela qu'il recommande en ce passage ; mais comme il a été dit, *Introduction* p. 129, *note*, et 132, ces conseils peuvent être appliqués à la situation politique à laquelle cherche à remédier l'Ecclésiaste. Il s'agirait alors de vœux et de conversations ayant pour objet les questions de gouvernement, de succession, etc., etc.; et les sacrifices des fous du verset précédent, pourraient être des sacrifices faits en faveur de tel ou tel prétendant.

2. — Le discours insensé est encore ici celui qui juge l'action providentielle, qui parle de Dieu à tort et à travers, lorsque son action contrarie ses désirs.

nia, et in multis sermonibus invenietur stultitia.

3. Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere; displicet enim ei infidelis et stulta promissio; sed quodcumque voveris redde;

4. Multoque melius est non vovere, quam post votum promissa non reddere.

5. Ne dederis os tuum ut peccare facias carnem tuam; neque dicas coram angelo : Non est providentia; ne forte iratus Deus contra sermones tuos, dissipet cuncta opera manuum tuarum.

6. Ubi multa sunt somnia, plurimæ sunt vanitates, et sermones innumeri; tu vero Deum time.

7. Si videris calumnias egenorum, et violenta judicia, et subverti justitiam in provincia, non mireris super hoc negotio; quia excelso excelsior est alius, et super hos quoque eminentiores sunt alii.

naît le songe, et de même de la multitude des paroles naît le discours insensé.

3. Lorsque vous aurez fait un vœu, ne tardez pas à l'accomplir, car Dieu ne se complaît pas dans les sots; tout ce que vous aurez promis, accomplissez-le bien.

4. Mieux vaut ne pas faire de vœux que d'en faire et ne pas les accomplir.

5. Ne permettez pas à votre bouche de faire pécher votre chair, et ne dites pas en face du prêtre que c'est par erreur que vous avez fait ce vœu. Pourquoi feriez-vous Dieu s'indigner de vos paroles et perdre les œuvres de vos mains?

6. Car dans la multitude des affaires se trouve la vanité, et de même dans la multitude des paroles; aussi, craignez Dieu.

7. Si vous voyez dans une province l'oppression du pauvre, la violation de la justice et de l'équité, ne vous en étonnez point; car le puissant est surveillé par un autre plus élevé que lui, et de plus élevés encore les dominent tous les deux.

---

3. — Les jugements sur le gouvernement de Dieu mal compris, mènent à l'incrédulité et à l'infidélité. On est peu soucieux de remplir ses promesses lorsqu'on est persuadé que Dieu ne s'occupe pas de ce monde, et l'on est bien porté à cette opinion, lorsque les choses ne vont pas à notre gré.

5. — Ne dites pas a la face du prêtre. — Litt. : de l'*Ange*, מלאך (mâlak), c'est-à-dire de l'*envoyé*, du *ministre de Dieu*.

Que c'est par erreur que vous avez fait ce voeu. — Le texte hébreu est elliptique et ne contient pas ces derniers mots; il porte simplement : *que c'est par erreur*. Il est clair qu'il faut achever la pensée. Quelques-uns sous-entendent : *que vous avez négligé l'accomplissement*. Hengst, traduit : « Es ist ein Fehltritt, » *c'est un faux-pas*. Les LXX, *quia ignorantia est*, ὅτι ἄγνοιά ἐστιν. S. Jérôme, dans son commentaire, applique cette ignorance à Dieu, suivant le sens de la Vulgate : *non est Providentia*. « Et tu, dit-il, qui putas ignorare Deum quod pollicitus es, provocas eum ad iracundiam, ut omnia opera tua dissipentur. » La Vulg., en traduisant : *non est Providentia*, ne rend pas rigoureusement les mots, mais c'est exactement la pensée. Tout ce qui précède a trait aux hommes dont il sera plus longuement parlé plus tard, — chap. VIII, 11 ; IX, 3, — qui, scandalisés de l'inaction divine, tombent dans l'incrédulité et l'infidélité, et cherchent à excuser la violation de leurs promesses en disant : c'est par erreur que j'ai fait ce vœu ; à quoi bon, puisque Dieu ne s'occupe pas de nous?

Faire pécher votre chair. — Le mot בשר (Bâsar), *chair*, représente ici la partie pour le tout, et ne doit point être pris dans le sens de σάρξ, mais de σῶμα. Le sens est : N'ajoutez point, par vos paroles, au péché de votre âme celui de votre corps. Carthwright dit très-bien : « Cave ne ore tuo, unico eoque perexigno membro, reatum tibi cum corpore tum animæ accersas. »

7. — Il s'agit ici surtout de l'oppression qui a lieu par amour de l'argent, de la vénalité dans les jugements. Ces paroles se rapportent à ce qui a été dit plus haut, — ch. III,

8. Le royaume tout entier en profite, le roi est le serviteur du pays.

9. Qui aime l'argent ne sera point rassasié par l'argent; et qui aime l'abondance n'en goûtera pas le fruit : encore une vanité.

10. A mesure que se multiplient les biens, se multiplient ceux qui les dévorent; et quel profit pour leur maître, si ce n'est de les voir de ses yeux?

8. Et insuper universæ terræ rex imperat servienti.

9. Avarus non implebitur pecunia; et qui amat divitias, fructum non capiet ex eis; et hoc ergo vanitas.

10. Ubi multæ sunt opes, multi et qui comedunt eas. Et quid prodest possessori, nisi quod cernit divitias oculis suis?

---

16. — L'auteur justifie ici l'autorité, comme il l'a fait plus haut, (ch. II, 16 et suiv., ch. III, 1), et montre que, s'il y a des crimes commis et des abus de pouvoir, ce n'est pas manque de surveillance. Bien des intermédiaires séparent le roi du peuple, surtout dans les parties éloignées du royaume, dans la province, et malgré toute la bonne volonté possible la surveillance est difficile. Cahen : « Le sens est qu'il ne faut pas accuser légèrement l'administration. »

Et de plus élevés encore. — Quelques-uns ont cru nécessaire de voir dans le mot גבהים (Ghebogim) un pluriel d'honneur, et ont traduit par *le Très-Haut*. La Vulgate et les LXX n'ont point ainsi entendu ce passage, et rien en effet ne le demande.

8. — Ce verset est commenté de mille façons ; mais dans ce nombre étonnant de commentaires, il en est beaucoup qui ne rendent pas exactement le texte ou qui ne présentent pas un contexte satisfaisant. La Vulg. traduit : *Et insuper universæ terræ rex imperat servienti,* traduction qui ne semble pas représenter fidèlement le texte actuel. Le *roi* serait, dans cette exégèse, *Dieu*. Hengstenb., quoique traduisant différemment, partage ce sentiment : Le champ cultivé, dit-il, est la terre habitée, «die תבל (Thébel), die οἰκουμένη, » et le roi est le roi céleste, « der himmlische. » Il traduit : « La terre a l'avantage sur tout, il y a un roi au champ cultivé. » Cette pensée ne se lie au verset précédent qu'à la condition d'y rendre גבהים par le *Très-Haut,* interprétation qui ne nous paraît nullement naturelle. Mais alors même reste une difficulté, celle de former un contexte qui se tienne avec le verset suivant. Il faut rompre la série des pensées et faire l'auteur passer à un autre ordre d'idées. Or, il ne saurait être pour nous douteux qu'au contraire les versets 7 et 8 préparent le verset 9 et les suivants. Wolfsohn : « Même le roi d'un champ est servi par d'autres. » — « Le roi, dit Mendelss., a besoin de l'aide de ses serviteurs ; ils peuvent faire des injustices, il est au-dessus d'eux et ne peut tout voir ; mais on peut s'adresser à lui, puisque même celui qui n'est que le propriétaire d'un champ a aussi besoin du concours de ses serviteurs. » Plusieurs font ici l'auteur continuer la pensée de justification présentée au verset précédent. Cahen dit : « L'avantage du pays se manifeste dans l'ensemble. » C'est le sens auquel nous nous arrêtons pour conserver à ce morceau la place qu'il occupe. Avec cette traduction on peut le relier (Voir *Introduction* p. 132) à ce qui suit et précède.

9. — On présente souvent ce passage et plusieurs des suivants comme un retour au portrait de l'avare ; ce n'est pas absolument exact. Il ne s'agit pas ici de ce qui s'appelle proprement un *avare*. Son portrait est fait, achevé. L'avare a été jugé et condamné, — chap. IV, 7-12, — et l'auteur n'y revient pas. Tous les caractères retracés dans le présent chapitre et le chapitre VI nous présentent, sous différents aspects, l'homme qui recherche la fortune, mais qui la recherche autrement que l'avare sordide dont il est plus haut question. Ici, dans ce verset, l'Ecclésiaste parle de l'homme qui a des goûts d'opulence et qui aime l'argent à cause du luxe et de l'abondance qu'il procure. Il veut des revenus pour faire de l'étalage ; et, *à mesure que se multiplient ses ressources,* il accroît son domestique et ses relations et *multiplie par cela même ceux qui les dévorent*. Entre cet homme et le véritable avare qui *vit seul, sans frère et sans fils,* il y a une immense différence. Le verset 12, où l'auteur nous montre cet opulent rassasié et troublé dans son repos par sa satiété même, le distingue encore de l'avare qu'il a représenté vivant chichement, se refusant tout et *privant son âme de jouissances*.

10. — Pinéda commente admirablement ce verset par une citation de Xénophon. Saca admire le luxe de Phéraula, qui lui répond : « Quod hæc sunt mihi permulta, tantum mihi est lucri quod plura me oportet custodire; plura aliis tribuere, et quo plura euro, eo plura mihi esse negotia. Famuli multi cibum a me petunt, multi potum, multi amic-

11. Dulcis est somnus operanti, sive parum, sive multum comedat; saturitas autem divitis non sinit eum dormire.

12. *a* Est et alia infirmitas pessima quam vidi sub sole; divitiæ conservatæ in malum domini sui.

a *Job*, 20, 20.

13. Pereunt enim in afflictione pessima; generavit filium qui in summa egestate erit.

14. *a*. Sicut egressus est nudus de utero matris suæ, sic revertetur, et nihil auferet secum de labore suo.

a *Job*, 1, 21, *I Tim.* 6. 7.

15. Miserabilis prorsus infirmitas; quomodo venit, sic revertetur. Quid ergo prodest ei quod laboravit in ventum?

16. Cunctis diebus vitæ suæ comedit in tenebris et in curis multis, et in ærumna atque tristitia.

17. Hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis, et bibat, et fruatur lætitia ex labore suo, quo laboravit ipse sub sole, numero dierum vitæ suæ, quos dedit ei Deus; et hæc est pars illius.

11. Doux est le sommeil du travailleur, qu'il mange peu ou beaucoup; mais la satiété du riche ne le laisse point dormir.

12. Il est un grand mal que j'ai vu sous le soleil : des richesses conservées pour le tourment de leur possesseur.

13. Ces richesses périssent dans une fâcheuse entreprise; et cet homme a engendré un fils qui vivra dans une complète indigence.

14. Sorti nu du sein de sa mère, il s'en ira comme il est venu, et ne tirera rien de son travail qu'il puisse emporter avec lui.

15. Misère profonde, comme il est venu, il s'en retourne! Et quel avantage pour lui d'avoir en vain travaillé?

16. Tous les jours de sa vie, il les passera dans une noire tristesse, dans une aigreur profonde, dans l'amertume et la colère.

17. J'ai conclu que ce qu'il y a de bon et de beau à faire, c'est que l'homme mange, boive et jouisse des biens acquis par son travail ici-bas pendant les jours de la vie que Dieu lui donne; car c'est là toute sa part.

---

tus, alii egent medicis; venit aliquis qui ferat pecudes a lupis assumptas aut boves præcipitium passos, aut morbum pecora dicens invasisse : necesse est enim qui multa possidet facere multum etiam sumptum, et erga Deos, et erga amicos, et erga hospites; et qui valde pecuniis delectatur, certo scito hunc etiam valde tristari, si sumptum faciat. » — Xenoph., *Cyrop.*, liv. VIII.

12-16. — Ce morceau nous représente l'homme qui perd sa fortune dans une entreprise hasardeuse. Il vise à s'enrichir, sans pour cela être encore vraiment un avare, et c'est à cause de cela que l'auteur peut appeler le revers de fortune qui le ruine *un grand malheur*. ce qu'il ne ferait pas assurément s'il parlait de l'avare sordide. La pensée de Schmidt, qui veut voir au verset 14 apparaître un argument nouveau contre l'avarice, n'est pas exacte. « Novum hoc, dit-il, est pro fugienda avaritia argumentum, sumptum ab eo, quod opum possessor, licet morte etiam naturali moriatur et divitias suas usque ad finem vitæ retinuerit, nihil tamen eorum quæ habet secum auferre possit, sed nudus abire cogatur. » L'Ecclésiaste, au verset 14, n'entame point un autre raisonnement et ne songe pas à rappeler cette vérité générale, que l'homme n'emporte point avec soi son argent dans la tombe; il continue le portrait commencé au verset 12, et montre le riche ruiné dans une entreprise funeste, mourant pauvre et ne laissant rien après lui. Aussi parle-t-il au verset 16 de l'amertume qui remplit sa vie depuis son malheur, ce qu'il ne pourrait faire s'il s'agissait, comme le dit Schmidt, de l'homme qui possède des richesses « usque ad finem vitæ. »

17. — Que l'homme mange, boive et jouisse des biens acquis, etc., — c'est-à-dire use de ce qu'il possède sans courir après le superflu. C'est à peu près la pensée de S. Paul; *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti sumus. — Ep. à Timoth*

18. Et encore, tout homme qui a reçu du Seigneur des richesses et des trésors avec pouvoir d'en goûter les fruits, d'y prendre sa part et de jouir de son labeur, a-t-il cela par libre dispensation de Dieu.

19. Alors, ils passent doucement, les jours de sa vie, quand Dieu les fait couler dans la joie du cœur.

18. Et omni homini cui dedit Deus divitias, atque substantiam, potestatemque ei tribuit ut comedat ex eis, et fruatur parte sua, et lætetur de labore suo; hoc est donum Dei.

19. Non enim satis recordabitur dierum vitæ suæ, eo quod Deus occupet deliciis cor ejus.

CHAPITRE VI

Dieu accorde la jouissance comme bon lui plait (℣. 1). — Il y a des riches à qui il refuse la joie et qui sont plus malheureux que l'avorton (℣℣. 2-6). — Se contenter du nécessaire et ne pas se livrer à tous les désirs de l'âme (℣℣. 7-9). — Inutile du reste, car Dieu est le maître (℣℣ 10-11).

1. Il est un mal que j'ai vu sous le soleil, et ce mal est fréquent parmi les hommes.

2. Un homme qui a reçu de Dieu richesses, trésors et gloire, à qui rien de tout ce qu'il désire ne manque, mais Dieu ne lui donne pas le pouvoir d'en jouir; c'est un étranger qui dévore ses biens; voilà une vanité et une souffrance aiguë, celle-là!

1. Est et aliud malum quod vidi sub sole, et quidem frequens apud homines;

2. Vir cui dedit Deus divitias, et substantiam, et honorem, et nihil deest animæ suæ ex omnibus quæ desiderat; nec tribuit ei potestatem Deus ut comedat ex eo, sed homo extraneus vorabit illud; hoc vanitas, et miseria magna est.

---

chap. VI, 8. — Pour la locution *manger et boire*, voir plus haut, chap. III, 13.

19. — Litt. : *Car l'homme ne se souvient pas beaucoup des jours de sa vie*; c'est-à-dire, car la vie est douce et passe inaperçue. La Vulgate porte : Non enim satis recordabitur. Le contexte nous semble devoir souffrir de ce sens qui n'est point demandé par l'hébreu.

2. — Suivant plusieurs commentateurs, l'auteur reprendrait encore ici, après l'avoir interrompu pour tirer les conclusions du précédent chapitre, le portrait de l'avare. Il n'y a ici ni reprise, ni interruption. Ce chapitre est le développement logique et la preuve des vérités émises à la fin du chapitre V. Après avoir avancé que *tout homme qui possède des richesses et des trésors et qui peut en jouir, n'a cela que par don de Dieu*, l'auteur se met en devoir de démontrer qu'en effet cette jouissance trouvée dans la fortune est une faveur divine et non une conséquence nécessaire de la possession de la fortune elle-même; et pour cela qu'on peut posséder richesse, trésor et gloire sans bonheur, parce qu'on n'a pas reçu la *faculté d'en jouir*. Voulant voir absolument ici le portrait du véritable avare qui ne met pas à profit ses trésors, les commentateurs que nous combattons expliquent ces paroles : *à qui Dieu n'a pas donné le pouvoir d'en jouir*, en disant que Dieu a refusé à cet homme un esprit libéral, « quia negavit ei Deus animum liberalem. » — Rosenm., Merc. — Explication plus que singulière et inacceptable. Ce personnage, pour eux, est l'avare « qui a peur de manquer » et qui, n'usant pas de son bien, le laisse intact à un héritier, » un « enfant » représenté, disent-ils, par cet *étranger qui dévore son bien*. Mais le terme hébreu traduit par *étranger* ne permet pas plus que le contexte cette interprétation. נכרי (nâkri) ne s'emploie jamais, en effet, dans ce sens et ne peut désigner ni les enfants, ni les héritiers de quelqu'un, considérés comme tels. נכרי se dit

3. Si genuerit quispiam centum liberos, et vixerit multos annos, et plures dies ætatis habuerit, et anima illius non utatur bonis substantiæ suæ, sepulturaque careat; de hoc ego pronuntio quod melior illo sit abortivus.

4. Frustra enim venit, et pergit ad tenebras, et oblivione delebitur nomen ejus.

5. Non vidit solem, neque cognovit distantiam boni et mali :

6. Etiam si duobus millibus annis vixerit, et non fuerit perfruitus bonis; nonne ad unum locum properant omnia?

7. Omnis labor hominis in ore ejus : sed anima ejus non implebitur.

3. Qu'un homme ait eu cent enfants, et que ses années aient été nombreuses et nombreux aussi les jours de ses années; si son âme n'a point été rassasiée de jouissances et qu'il n'ait point eu de funérailles, je dis que la vie d'un avorton est préférable à celle de cet homme.

4. C'est en vain qu'il est venu ; il s'en est allé obscurément et les ténèbres couvrent son nom.

5. Il n'a ni vu, ni connu le soleil : son repos vaut mieux que celui de l'autre.

6. Quand il aurait vécu deux fois mille ans, si son âme n'a pas eu de jouissance, ne vont-ils pas au même lieu?

7. Tout le travail de l'homme doit viser à sa subsistance; mais ses désirs, eux, sont insatiables.

---

d'un étranger, entièrement étranger, et qui n'est uni à celui vis-à-vis duquel il porte ce nom, ni par le sang, ni par l'alliance, ni même par l'amitié. Les annot. anglais, expliquant ce mot, disent très-bien : « Extraneus נכרי, externus, non amicus, cognatus, affinis. » Dans la *Genèse*, ch. XXXI, 16, nous entendons les filles de Laban se plaindre, en se servant de ce mot, d'avoir été traitées par leur père, non en enfants de famille, mais en étrangères : *Nonne ut peregrinæ ab eo habitæ sumus* (הלא נכריותנה שבנו לו)? C'est le terme employé pour désigner les dieux étrangers, les villes étrangères et les hommes qui n'appartiennent pas à la même nation ou au même pays. — *Deut.*, XVII, 15 ; *Esdr.*, X, 2 et sqq. ; 1 *Rois*, VIII, 41, 43, etc. — Aussi Gésénius, examinant le passage que nous discutons, dit-il : « איש נכרי (homo estraneus) opponitur filio et heredi legitimo. » On ne voit pas bien, du reste, pourquoi l'auteur, voulant faire le portrait de l'avare sordide, égoïste et crasseux, ferait intervenir *la gloire*, et comment il pourrait dire que *rien de tout ce qu'il désire ne lui manque*.

Cet étranger n'est donc ni un héritier, ni un enfant : c'est le premier venu ; l'auteur n'en désigne point la qualité ; il dit seulement que la fortune en question, au lieu de faire le bonheur de son premier possesseur, fera celui d'un autre qui ne lui est rien. Combien d'hommes, nullement avares, qui ne demanderaient, s'ils le pouvaient, qu'à jouir de leur opulence et que Dieu, par mille moyens divers, empêche même de le tenter, en les mettant, par la peine physique ou morale, dans l'impossibilité d'y songer, et dont la fortune profite à tout autre qu'à eux-mêmes? Et combien encore qui, faute d'héritiers ou pour d'autres causes, voient leur bien passer à des étrangers à leur mort? *Saint-Luc*, chap. XII, 17-20, représente un homme qui, à la vue de sa superbe moisson, se dit : « *Quid faciam, quia non habeo quo congregem fructus meos? Hoc faciam : Destruam horrea mea, et majora faciam, et illuc congregabo omnia quæ nata sunt mihi, et bona mea; et dicam animæ meæ : Anima mea, habes multa bona reposita in multos annos : quiesce, bibe, opulare;* et il ajoute : *Dixit ad illum Dominus : Stulte, hac nocte repetent animam tuam a te : quæ autem congregasti, cujus erunt?*

3. — *Mourir sans funérailles* était regardé comme le comble du malheur et du déshonneur. C'est pour cela qu'il parle plus loin des impies qui jouissent de cet honneur immérité. — Chap. VIII, 10.

4-5. Il s'agit de l'avorton dans ces deux versets.

6. L'auteur revient à l'autre terme de la comparaison : l'homme que Dieu ne laisse pas jouir de sa fortune.

7. — Litt. : *Tout le travail de l'homme* (soit) *pour sa bouche, et son âme n'en est pas remplie.* « *Os*, metonymice, pro cibo qui ei inditur, et synecdochice, pro necessariis omnibus qualia sunt cibus et vestitus. » — Synops. critic. — Ce verset, sur le sens duquel

8. Quel avantage a le sage sur le sot, quel avantage a le pauvre qui sait accepter ce que présente la vie?

9. Ce que voit l'œil vaut mieux que ce que désire l'âme : encore une vanité et un vain travail!

10. Qui que ce soit qui existe, son nom est fixé d'avance : il est connu qu'il est homme et ne peut lutter avec plus fort que lui.

8. Quid habet amplius sapiens a stulto? et quid pauper, nisi ut pergat illuc, ubi est vita?

9. Melius est videre quod cupias, quam desiderare quod nescias : sed et hoc vanitas est, et præsumptio spiritus.

10. *a* Qui futurus est, jam vocatum est nomen ejus : et scitur quod homo sit, et non possit contra fortiorem se in judicio contendere.

a *I Reg.* 13, 14. *III Reg.* 13, 2.

---

les avis sont si partagés, nous paraît bien commenté par Pinéda : « Huc videtur respicere idem sapiens, — *Prov.* XXIII, 4, 5, — cum monet : *Noli laborare ut diteris sed prudentiæ tuæ pone modum.* Q. d. Cum laborandum sit, ut victum compares, et ori servias, tamen irritus erit labor, ut ditescas : nam nunquam tantum habebis ut dives tibi et abundans videaris. Ergo modus et mensura laborandi, non ex animæ cupiditate; sed ex *oris* et victus necessitate sumenda erit; nam os paucis et præsentibus contentum est, et anima avari præsentia fastidit, absentia desiderat, ac nullis finibus coercita in fines usque terræ hiantes et concupiscentes oculos emissitios conjicit, sicut scriptum est : *Oculi stultorum in finibus terræ,— Prov.*, XXVII, 4. »

8. — Les interprétations varient ici beaucoup. — Comp. Pinéda, Synops., Rosenm., Knobel, Hengst., etc. — Quelques-uns croient que le second membre de ce verset renferme une ellipse et pensent qu'il faut ainsi suppléer ce qui manque à la pensée : *Quel avantage* (a le riche) *sur le pauvre qui sait?* etc. Cette interprétation ne nous semble guère admissible, car le texte ne porte pas : Quel avantage a le sage sur le sot, quel avantage... *sur le pauvre?* mais, quel avantage *au pauvre?* Le pauvre est donc ici correspondant au sage et pris en bonne part. S'il y a ellipse et qu'il faille compléter la pensée, c'est en disant : Quel avantage a le pauvre *sur le riche?* Le sens de cette phrase ne serait donc point celui que beaucoup y voient, et qui ferait l'Ecclésiaste mettre sur le même pied le sage, le sot, le pauvre et le riche, suivant la pensée de Junius : « Videamus sapientes, stolidos, pauperes, abundantes, quid tandem amplius reportant, obsecro, quo sua desideria exsatient? » Mais, comme le dit très-bien Geier, la réponse à cette question est donnée au verset 9 et l'idée serait : Quel avantage ont le sage et le pauvre? etc. Le sage et le pauvre modeste ont cet avantage qu'ils savent se contenter de ce qu'ils ont, *de ce que voit l'œil* et ne point chercher à satisfaire les insatiables *désirs de l'âme*: ce que le sot et le riche avide ne font pas. L'explication qu'il faut peut-être donner aux dernières paroles de ce verset 8 (יודע להלך נגד החיים) pourrait être une confirmation de ce commentaire. Ces mots, traduits le plus ordinairement par *qui sait aller* (c'est-à-dire, se bien conduire, ou encore, se procurer le nécessaire) *dans la vie*, ou *parmi les vivants*, ont-ils bien exactement ce sens? N'y a-t-il point une corrélation dans les termes entre ce verset et le suivant? Au verset 9, il est dit : Ce que voit l'œil vaut mieux que le *aller de l'âme*, et ce mot הלך (hâlak) est universellement rendu par *désir*. Le *aller de l'âme* est sa *course*, sa *divagation*, ce sont ses *désirs*. Au verset 8, le même mot est employé. Il y est dit aussi : Quel avantage a le pauvre qui sait *aller in conspectu* (נגד) *vitæ*. Le mot נגד (nêghêd) se dit des choses que l'on a sous les yeux « quæ in oculis habemus, quorumque conspectu gaudemus. » — Gesen., *Thesaur.* — Ces deux passages ne sont-ils point en opposition dans l'esprit de l'écrivain, et cette conduite du pauvre qui sait harmoniser sa vie avec ce qu'il a *en face de lui*, c'est-à-dire, y arrêter ses désirs, n'est-elle pas le contraire de cette course vagabonde de l'âme *après les biens absents?* Le sens serait alors : Quel avantage a le pauvre qui sait se contenter de ce qu'il a devant lui dans la vie, de ce que la vie lui présente, *ce que voit l'œil*, comme il est dit au verset 9. Cette pensée, on l'avouera, serait parfaitement bien à sa place en un endroit où il conclut qu'il faut prendre la vie comme Dieu la donne et le laisser l'arranger lui-même. — V. versets suiv., 10, 11, 12.

9. — Littér. : *Melior est aspectus oculorum* car ce qui est présent, ce qu'on possède actuellement, *quam progressus animæ*, c'est-à-dire cette divagation de l'âme, courant par ses désirs à mille choses diverses qu'elle ne peut se procurer.

10. — Il explique ici le précédent verset. Ces désirs sont inutiles, car ce n'est pas la volonté humaine qui règle les choses; mais

11. Verba sunt plurima, multamque in disputando habentia vanitatem.

12. Quid necesse est homini majora se quærere, cum ignoret quid conducat sibi in vita sua, numero dierum peregrinationis suæ, et tempore, quod velut umbra præterit : Aut quis ei poterit indicare quid post eum futurum sub sole sit?

11. La multitude des affaires multiplie la vanité; et quel profit pour l'homme?

12. Car qui sait ce qui est bon à l'homme pendant les jours de sa vie si vaine, de sa vie fugitive comme l'ombre? Et, de plus, qui lui indiquera ce qui doit, dans la suite, lui arriver sous le soleil?

CHAPITRE VII

La vie sérieuse vaut mieux que la vie de plaisirs (℣℣. 1-7). — Il faut pratiquer la patience et ne pas se livrer à des récriminations (℣℣. 8-10). — La sagesse vaut mieux que l'argent (℣℣. 11-12). — Elle conseille de prendre les jours comme Dieu les envoie (℣℣. 13-14). — Ne point critiquer la conduite de la Providence (℣℣. 15-18). — Puissance de la sagesse (℣. 19.) Etre bon envers ses inférieurs (℣℣. 20-24). — Rareté de la sagesse, la faute en est à l'homme et non à Dieu (℣℣. 25-29).

1. *a* Melius est nomen bonum, quam unguenta pretiosa : et dies mortis die nativitatis.

a *Prov.* 22, *1.*

2. Melius est ire ad domum luctus, quam ad domum convivii : in illa enim finis cunctorum admonetur hominum, et vivens cogitat quid futurum sit.

1. Mieux vaut une bonne renommée qu'un bon parfum; et mieux vaut aussi le jour de la mort que le jour de la naissance.

2. Mieux vaut aller à la maison de deuil qu'à la maison de festin, car dans celle-là apparaît la fin de tout homme, et le vivant y réfléchit en lui-même.

---

celle de Dieu, plus puissant que l'homme et sur le vouloir duquel l'homme n'a point de prise.

12. — Ce verset, dans la Vulgate, est le premier du chapitre VII. Il y est mal placé. La Vulgate porte : « Quid necesse est homini majora se quærere cum ignoret, » etc. L'hébreu ne donne pas cette pensée.

Le sens général de ce chapitre VI est que ce n'est pas la fortune qui donne le bonheur, c'est Dieu; il ne suffit pas de le posséder, il faut pouvoir en jouir, et cette jouissance dépend de lui. Inutile donc de désirer des richesses qui ne contentent pas par elles-mêmes. Le lot de chacun est par Dieu, et par Dieu seul, arrêté d'avance; inutile de vouloir lutter contre l'arrêt. L'homme, du reste, sait-il ce qu'il lui faut pour être heureux?

1-6. — Le verset 1 a donné lieu à bien des interprétations. « Considera, o homo, dit S. Jérôme, dies tuos breves, et quia cito esse, soluta carne cessabis : fac tibi famam longiorem ut quomodo unguentum nares odore delectat sic ad tuum vocabulum cuncta posteritas delectetur ». Van der Palm : « Præstat bene vixisse quam laute, ut, bonam famam virtute partam relinquendo, potior sit dies mortis quam dies natalis. » Alii aliter. Voir Rosenmüll. p. 143 et suiv. Dans ce verset et dans ceux qui suivent l'auteur envisage la vie humaine par son double côté, le côté sérieux et le côté du plaisir pour donner la préférence au premier. Il commence, au verset 1, par un symbole dont les pensées subséquentes ne sont que l'application. La bonne renommée et le bon parfum produisent l'un et l'autre une agréable odeur; mais l'une est durable, l'autre passagère; et, de même que la bonne renommée qui dure parce qu'elle a la vertu pour base est préférable, de même le jour de

3. Mieux vaut la tristesse que le rire, car la tristesse du visage rend le cœur bon.

4. Le cœur des sages se plaît dans la maison de deuil; celui des fous, dans la maison de joie.

5. Mieux vaut entendre le reproche des sages que les chants des fous.

6. Car semblable au pétillement des épines sous la chaudière est le rire du fou : c'est encore une vanité.

7. La vexation rend fou le sage, et les présents lui enlèvent l'esprit.

8. Mieux vaut la fin d'une chose que le commencement; mieux vaut l'esprit patient que l'esprit superbe.

9. Ne vous hâtez pas de vous indigner en vous-même, car l'indignation réside dans le cœur des fous.

10. Ne dites pas : Pourquoi les temps anciens ont-ils été meilleurs que ceux-ci? Cette question n'est pas d'un sage.

11. La sagesse vaut bien le patrimoine; elle est plus utile dans la vie.

12. On est, en effet, à l'ombre de la sagesse aussi bien qu'à l'ombre de

3. Melior est ira risu : quia per tristitiam vultus, corrigitur animus delinquentis.

4. Cor sapientium ubi tristitia est, et cor stultorum ubi lætitia.

5. Melius est a sapiente corripi, quam stultorum adulatione decipi :

6. Quia sicut sonitus spinarum ardentium sub olla, sic risus stulti : sed et hoc vanitas.

7. Calumnia conturbat sapientem, et perdet robur cordis illius.

8. Melior est finis orationis, quam principium. Melior est patiens arrogante.

9. Ne sis velox ad irascendum : quia ira in sinu stulti requiescit.

10. Ne dicas : Quid putas causæ est quod priora tempora meliora fuere quam nunc sunt? stulta enim est hujuscemodi interrogatio.

11. Utilior est sapientia cum divitiis, et magis prodest videntibus solem.

12. Sicut enim protegit sapientia, sic protegit pecunia : hoc autem plus

---

la mort l'est aussi parce que c'est alors que l'on recueille le fruit des mérites acquis. De même encore la maison de deuil vaut-elle mieux que la maison de festin, parce que le spectacle qu'elle présente pousse à la vertu qui dure et profite, tandis que la vue du plaisir égare un instant sans rendre meilleur (verset 2). L'homme est plus disposé à la vertu par la tristesse que par le rire (v. 3), par les leçons sévères du sage que par les chants et les encouragements du fou (v. 5).

3. — Hengst. traduit : *Car pendant que le visage paraît troublé, le cœur est gai* « wird frelich das Hertz. » Le verset 2, où il est question de la méditation de la fin de l'homme, conduit plus naturellement au sens que nous avons donné : L'austérité des pensées, qui rend le visage sérieux et presque triste, a pour conséquence la bonne conduite plutôt que la gaieté. La Vulg. : *Melior est ira risu*, et le sens est : Mieux vaut la colère qui reprend que le rire qui approuve, *quia per tristitiam vultus* (corripientis) *corrigitur animus delinquentis.*

7. — « Nexus sententiæ hujus subdifficilis est, » dit Pinéda; aussi rencontre-t-on à ce sujet, dans les commentateurs, les hypothèses les plus diverses. Pour comprendre la liaison de ce verset avec ce qui précède, il nous paraît à peu près indispensable de bien se rendre compte des allusions historiques renfermées dans la seconde partie. — VII-XII de l'Ecclésiaste. — Rapprocher les versets 8, 9, 10 du présent chapitre des versets 2, 3, 4 du chap. VIII et des versets 1, 2, 3 du chap. X. — Partout la pensée est la même : ne point se laisser entraîner à la révolte sous prétexte d'oppression, de vexation. Du reste, une fois le sens du verset 6 bien fixé, l'enchaînement se fait naturellement. — V. *Paraph.* dans *Salomon et l'Eccles.*

8. — Ne pas précipiter ses jugements et sa conduite, car, en attendant la fin d'une chose, on sait mieux comment agir, on comprend ce que l'on n'avait pas saisi tout d'abord.

12. — ELLE FAIT VIVRE TRANQUILLEMENT. Litt. : *Elle vivifie*, c'est-à-dire, elle conserve, elle éloigne beaucoup de dangers.

habet eruditio et sapientia : quod vitam tribuunt possessori suo.

13. Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.

14. In die bona fruere bonis, et malam diem præcave : sicut enim hanc, sic et illam fecit Deus, ut non inveniat homo contra eum justas querimonias.

15. Hæc quoque vidi in diebus vanitatis meæ? Justus perit in justitia sua, et impius multo vivit tempore in malitia sua.

16. Noli esse justus multum : neque plus sapias quam necesse est, ne obstupescas.

17. Ne impie agas multum; et noli esse stultus, ne moriaris in tempore non tuo.

l'argent; mais la sagesse est plus excellente; elle fait vivre tranquillement ceux qui la possèdent.

13. Regardez les œuvres de Dieu; qui pourra redresser ce qu'il a courbé?

14. Dans les bons jours, réjouissez-vous; dans les mauvais, pensez que Dieu les mélange, afin que l'homme ne découvre point ce qui doit lui arriver.

15. Tout ceci, je l'ai vu aux jours de ma vanité : il est tel juste qui périt dans sa justice, et tel pécheur qui se maintient dans son impiété.

16. Ne soyez ni juste ni sage à l'excès; pourquoi vous causer de la désolation?

17. Ne soyez ni impie ni fou à l'excès; pourquoi mourir avant votre heure?

---

13. — La sagesse fait comprendre que le vouloir divin ne peut être changé par la volonté de l'homme et que l'abandon à sa providence dans les bons comme dans les mauvais jours est la seule conduite prudente.

14. — Pensez. ראה (râàh), *videre*, au figuré veut dire *cogitare, intelligere, animadvertere*. Les LXX : καὶ ἴδε ἐν ἡμέρᾳ κακίας, ἴδε, et vide in die mali, vide. La Vulg. : Et malam diem præcave. Les annot. angl. : « Ne te indecenter geras. » Mercer : « Ad diem mali aspice. » D'autres : « Expecta tempus adversum. » Ewald : « Betrachte ihn ruhig, » regarde-le avec calme. Hengst. : Sois content encore, « da sey auch zu frieden. » Au fond, la pensée est toujours la même.

Dieu les mélange. — Littér. : *Dieu a fait l'un comme l'autre,* « auch diesen ebenso wie jenen hat Gott gemacht, » — Heng. et Knobel. — Mercer commente bien : « Rerum et temporum vices bonis et malis singulari sapientia temperavit. »

15. — Ainsi traduisent les LXX et la Vulg. D'autres : « *par sa justice, par son impiété.* »

15, 16, 17, 18. — On a voulu quelquefois trouver dans ce passage un sens immoral et y voir de l'épicuréisme. Etudié de près dans son contexte et sa forme, il ne supporte pas l'accusation. En effet, l'auteur débute par une louange de la vie sérieuse, puis, arrivant aux particularités, il recommande de se garder de cette impatience superbe qui pousse au blâme amer et précipité (v. 8, 9), ainsi qu'à ce mécontentement toujours prêt à faire l'apologie du passé, marque certaine d'un esprit étroit (v. 10). Il faut savoir être plus sage (v. 11, 12). Or, la sagesse apprend que l'homme ne saurait redresser ce que Dieu a courbé (v. 13). Par conséquent, qu'il faut vouloir ce qu'il veut : dans les bons jours, se réjouir, et dans les mauvais s'en fier à ses desseins mystérieux (v. 14). L'irritation et le murmure seraient dangereux; car on voit aussi bien le juste périr par excès de justice, que l'impie se maintenir dans son impiété (v. 15). Donc point d'excès ni dans la justice, ni dans la sagesse (v. 16). Beaucoup d'exégètes ont manqué le sens de ce dernier verset. Les uns, avec Van der Palm, veulent qu'il s'y agisse de cette piété excentrique qui mène à négliger ses affaires; les autres, avec Rosenmüller, qu'il y soit question de justice légale et que l'auteur y conseille de n'être pas « rigidus legum exactor » (*Koheleth* p. 153). Ces interprétations sont totalement en dehors de la pensée de l'écrivain. Quelques autres ont très-justement aperçu qu'il traite ici encore le sujet de la Providence, et comme le dit bien Pineda (*Comm.* p. 503), le sens de ce verset est très-simple, très-naturel et très-lié à ce qui suit et précède. Il condamne ces hommes affectant une justice excessive, sombre, rigoriste, pha-

18. Il vous sera bon d'observer l'un et de ne pas omettre l'autre; celui qui craint Dieu évite tous ces excès.

18. Bonum est te sustentare justum, sed et ab illo ne subtrahas manum tuam : quia qui timet Deum nihil negligit.

---

risaïque, et toujours prêts à incriminer la conduite de la Providence divine, « ne criminetur divinam Providentiam, volens videri *justus multum,* id est aut suæ justitiæ aut aliorum vindex acerrimus. » Il condamne cette sagesse à petites vues, toujours attachée à l'écorce de la loi, disputant avec Dieu, critiquant son gouvernement. « Aut *nimium sapiens*, nimiumque divinorum arcanorum perscrutator, expostulans cum Deo : cur permittat justum iniquis criminationibus perire? cur videri velit severior erga suos Sanctos? benignior et clementior erga sceleratissimos... ? » Aussi les Septante ont-ils parfaitement rendu l'idée en traduisant : Μὴ σοφίζου περισσά, Noli argumentari plus quam oportet; et Saint Jérôme dans son commentaire, prenant pour texte *Noli quærere amplius* (Migne t. XXIII, p. 106), commente admirablement ces paroles, et résume exactement la pensée de tout le morceau en rappelant celles de S. Paul aux Romains : « Quid adhuc quæritur? Voluntati ejus quis resistit? O homo, tu quis es qui respondeas Deo? » Cette confiance orgueilleuse en soi-même, cette affectation de rigueur, cet amour de justice à outrance qui voudrait voir Dieu incessamment occupé à foudroyer le vice et bénir la vertu, conduit nécessairement ou bien à une aigre tristesse, à une mélancolie vaine, découragée, désolée : « Et pourquoi vous causer ces désolations? » ou bien, à une incrédulité cynique qui ne compte plus avec lui et se précipite dans toutes les audaces, et c'est contre elle que l'Ecclésiaste ajoute : « Ne soyez non plus ni impie, ni fou à l'excès. » Le sens de ces paroles est déterminé par celles qui précèdent. Nul ne lira ce passage sans remarquer l'antithèse. C'est le parallélisme antithétique dans toute sa rigueur :

Ne soyez ni *juste* — ni *sage* à l'excès.
Ne soyez ni *impie* — ni *fou* à l'excès.

L'intention formelle de déconseiller au verset 17 l'excès directement opposé à celui signalé au 16ᵃ est indubitable. L'écrivain parle donc d'une impiété et d'une folie contradictoires, mais corrélatives au genre de justice et de sagesse repoussé d'abord. En d'autres termes, après avoir invité à ne pas attendre et exiger de la Providence une application minutieuse d'une sanction rémunératoire ou pénale, toujours précise pour l'heure et le degré, toujours proportionnée aux mérites ou aux démérites individuels, il exhorte à ne pas s'abandonner à un cynisme incrédule qui, en méprisant la vengeance, s'expose à provoquer ses arrêts. Cette corrélation antithétique a été parfaitement comprise et rendue encore par Pineda en quelques lignes. Après avoir examiné quatre explications proposées, il donne celle que réclame le contexte et quo pour cela il appelle « cohærens interpretatio, » et il dit : « Quintum illud maxime cohæret cum re *de Providentia,* de qua cœpit dicere, ne quis illam tanquam nimium justus criminari aut tanquam nimium sapiens scrutari auderet. — *Nunc revocet ab altero extremo* ut ne quis Providentiæ oblitus permittat impietati habenas, aut dum fugit a nimium perscrutando, stultescat numquam cogitando de Providentia ; nam suo malo cogetur experiri Providentiam, quam non cogitat aut non credit. » Bref, la prédication du Koheleth est celle-ci : Ne tombez point dans cette pharisaïque justice qui condamne l'abstention de Dieu et prétend lui fixer, d'après les vues de sa propre sagesse, la mesure de son intervention ; ce serait vouloir vivre dans l'amertume et l'aigreur. — Ne donnez pas non plus dans cette impiété qui prend prétexte de ces abstentions passagères pour nier absolument l'intervention même et se jeter audacieusement dans la folie; ce serait porter défi à la colère divine, en appeler et en précipiter les coups. Doctrine qui, comme partout, se résume en deux mots : foi et abandon. Doctrine déjà émise lorsqu'il a dit : Ne jugez point l'œuvre de Dieu, ne manquez point de fidélité à vos vœux, ne dites point que c'est par erreur que vous les avez faits, sous prétexte qu'il n'y a point de Providence. « Ne laissez point ainsi votre bouche faire pécher votre chair ; pourquoi feriez-vous Dieu s'indigner de vos paroles et perdre les œuvres de vos mains (ch. V, 1-5)? » Doctrine qu'il va répéter tout-à-l'heure quand, recommandant au jeune homme l'honnêteté et la modération dans le plaisir, il lui conseillera de se souvenir des jugements de Dieu et d'éloigner par là « la tristesse de son cœur et le mal de sa chair (Ch. XI, 9, 10). » Doctrine enfin qui résume parfaitement sa théorie formulée sur l'action providentielle, lorsque, reconnaissant d'une part des exceptions incontestables, il a, de l'autre, maintenu dans une certaine mesure la sanction mosaïque : faveurs et longue vie pour le bon, châtiment et mort prématurée pour l'impie (ch. VIII, 10-13). A quel propos nous parler ici de son épicuréisme, et à quelle distance ne s'en trouve-t-il pas?

19. Sapientia confortavit sapientem super decem principes civitatis.

20. *a* Non est enim homo justus in terra, qui faciat bonum, et non peccet.

a *III Reg.* 8, 46. *II Par.* 6, 36. *Prov.* 20, 9. *I Joan. I*, 8.

21. Sed et cunctis sermonibus, qui dicuntur, ne accommodes cor tuum; ne forte audias servum tuum maledicentem tibi :

22. Scit enim conscientia tua, quia et tu crebro maledixisti aliis.

23. Cuncta tentavi in sapientia : Dixi : Sapiens efficiar; et ipsa longius recessit a me.

24. Multo magis quam erat; et alta profunditas, quis inveniet eam?

25. Lustravi universa animo meo, ut scirem, et considerarem; et quærerem sapientiam, et rationem; et ut cognoscerem impietatem stulti, et errorem imprudentium;

26. Et inveni amariorem morte mulierem, quæ laqueus venatorum est, et sagena cor ejus, vincula sunt manus illius; qui placet Deo, effugiet illam; qui autem peccator est, capietur ab illa.

27. Ecce hoc inveni, dixit Ecclesiastes, unum et alterum, ut invenirem rationem,

19. La sagesse donne plus de force au sage que n'en possèdent dix chefs réunis dans une ville.

20. Il n'y a point de juste sur terre qui fasse le bien sans jamais pécher.

21. Ne faites point attention à toutes les paroles qui se disent, et n'écoutez point votre serviteur vous maudire;

22. Car votre conscience vous le dit, vous avez vous-même bien des fois maudit les autres.

23. J'ai exploré toutes ces choses; je disais : Je veux être sage, et la sagesse était loin de moi.

24. Qui trouvera ce qui est si loin et si profond?

25. Je me suis mis, avec application, à étudier, à scruter, à rechercher la sagesse et la raison, à étudier aussi la folie, la sottise et la démence.

26. J'ai trouvé plus amère que la mort la femme dont le cœur est piége et filet et les mains sont des chaînes : celui qui est bon aux yeux de Dieu l'évitera; mais le pécheur sera enlacé par elle.

27. Regardez ce que j'ai trouvé, dit l'Ecclésiaste, en considérant ces choses l'une après l'autre pour en découvrir la nature,

---

Quant à la tournure de la phrase, elle tient au parallélisme et n'embarrasse nullement les commentateurs qui ne s'arrêtent pas un instant à cette vétille. *Ne sis impius nimis.* « Non quod, disent-ils tous, avec Rosenmüller, vel tantillum impium esse liceat, sed quod alterum extremorum docere velit, ut ab eo deflectamus (*Koheleth*, p. 154). »

19, 20, 21, 22. — Ces versets expliquent encore par une raison nouvelle pourquoi il faut prendre garde à ce rigorisme qu'il vient de combattre.

24. — Litt. : *Ce qui est loin et profond, profond qui trouvera?* La Vulg. et les LXX unissent plus étroitement ce verset au 23e : *La sagesse était loin de moi,— plus loin qu'auparavant.*

26. Ces réflexions conviennent admirablement à Salomon, loin d'être une impossibilité sous sa plume comme on a voulu le prétendre. Voir *Introduction*, p. 38 et suiv.

27. L'une après l'autre. — *Une à une* ou *l'une après l'autre* (אחת לאחת); quelques-uns : *l'une contre l'autre*, c'est-à-dire par comparaison. Ces paroles se rapportent aux versets 23 et 25 : considérant l'une après l'autre *ces choses* que j'ai explorées. Plusieurs, mais à tort, à notre avis, les rapportent au 26e et expliquent : les considérant une à une, *les femmes*. Il ne faut pas non plus unir les premiers mots du verset : *Regarde ce que j'ai trouvé*, au verset 26, et dire avec Geier, Rambach, Rosenmüller, etc. : La femme est amère, c'est là ce que j'ai trouvé. Ces paroles annon-

28. Que je cherche encore et n'ai pu saisir : j'ai rencontré un homme sur mille; mais une femme, entre toutes, je n'en ai point trouvé.

29. Seulement remarquez bien ceci : J'ai trouvé que Dieu a fait l'homme droit; mais les hommes, eux, se sont livrés sans mesure à des subtilités artificieuses.

28. Quam adhuc quærit anima mea, et non inveni. Virum de mille unum reperi, mulierem ex omnibus non inveni.

29. Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum, et ipse se infinitis miscuerit quæstionibus. Quis talis ut sapiens est? et quis cognovit solutionem verbi?

CHAPITRE VIII

Obéir au roi (℣℣. 1-5). — Il y a un temps où Dieu laisse faire ; mais il y aura un jugement pour tous (℣℣. 6-9). — Le temps est plein d'injustices dont les hommes ne comprennent point la raison (℣℣. 9-17).

1. Quel homme est comparable au sage et qui connaît comme lui l'explication des choses? La sagesse de l'homme illumine ses traits, et la dureté de son visage en est transfigurée.

2. Moi, je vous le dis, observez les ordres du roi, surtout à cause du serment fait à Dieu.

3. Ne vous hâtez pas de briser avec lui, et ne vous opiniâtrez pas

1. Sapientia *a* hominis lucet in vultu ejus, et Potentissimus faciem illius commutabit.

a *Supr.* 2, 14

2. Ego os regis observo, et præcepta juramenti Dei.

3. Ne festines recedere a facie ejus, neque permaneas in opere

---

cent plutôt le résultat général qui suit, formulé au verset 28 : Voici ce que j'ai trouvé : un homme sur mille ; mais de femme, point.

Un homme sur mille. — C'est-à-dire un homme *vraiment sage*.

28. — L'auteur ne condamne pas ici la femme en général, il relate ce qu'il a éprouvé dans le cercle où il a vécu.

29. — A des subtilités artificieuses. Le mot que nous traduisons ainsi ne se trouve que dans l'Ecclésiaste. Dérivé de חשב (hâschab), *accurate supputavit*, « proprie *denotat supputationem* » dit Rosenm. Il comporte le sens de *Intelligentia, ratiocinationes, machinationes*, » « que' calcoli minuti, quelle sottili investigazioni che provengono da excesso di curiosità o d'amor proprio » (G. Vegni, l'*Ecclésiaste*, note p. 159). C'est une curiosité excessive qui porte l'homme à multiplier ses recherches et à vouloir se rendre compte de trop de choses.

1. — Les LXX : καὶ ἀναιδὴς πρόσωπῳ αὐτοῦ μισηθήσεται, *et l'impudent de visage sera odieux*. Ils ont pris en mauvaise part עז פנים (oz pânim) *robustus* (ou robur) *faciei*, et ont lu un *sin* au lieu d'un *schin* dans le verbe ישנא (jeschounné) qui veut dire alors *haïr*, au lieu de *changer*, *transfigurer*. Le sens qui résulte de cette variante offre du reste un élégant contraste que le contexte ne repousse pas. Les LXX et la Vulgate ne font ce chapitre VIIIe commencer qu'au milieu du verset 1er. La divison de l'hébreu est plus naturelle.

2. — Litt. : ego, os regis observa. s. ent. dico. La Vulgate ponctue le verbe שמר (schâmar) au présent : ego os regis observo et ne traduit pas la préposition *à cause de* (על דברת), elle ajoute : Et præcepta juramenti Dei. Cette traduction ne rend pas exactement l'hébreu qui dit positivement que les ordres du roi doivent être écoutés *à cause du* serment fait à Dieu.

3. — Ne vous hatez pas de briser avec lui. — Litt. : *de vous éloigner de sa face*.

Tout ce qu'il veut, il le peut. — Litt. : *il le fera*.

malo; quia omne, quod voluerit, faciet :

4. Et sermo illius potestate plenus est; nec dicere ei quisquam potest : Quare ita facis?

5. Qui custodit præceptum, non experietur quidquam mali. Tempus et responsionem cor sapientis intelligit.

6. Omni negotio tempus est, et opportunitas, et multa hominis afflictio,

7. Quia ignorat præterita, et futura nullo scire potest nuntio.

8. Non est in hominis potestate prohibere spiritum, nec habet potestatem in die mortis, nec sinitur quiescere ingruente bello, neque salvabit impietas impium.

9. Omnia hæc consideravi, et dedi cor meum in cunctis operibus, quæ fiunt sub sole. Interdum dominatur homo homini in malum suum.

10. Vidi impios sepultos; qui etiam cum adhuc viverent, in loco sancto erant, et laudabantur in civitate quasi justorum operum; sed et hoc vanitas est.

dans le mal, car tout ce qu'il veut, il le peut.

4. Sa parole, en effet, est puissante; qui lui dira : Que faites-vous?

5. Celui qui garde ces ordres n'éprouve pas le mal; le cœur du sage connaît le temps et le jugement.

6. Il y a, en effet, un temps pour tout dessein et un jugement, car il est grand le mal qui pèse sur les hommes;

7. Attendu que l'homme ne connaît pas l'avenir; et qui pourrait lui dire ce qui doit lui arriver?

8. Nul n'est maître de son esprit et ne peut le retenir dans la vie. Tout homme est sans puissance au jour de la mort; il n'est point d'évasion possible à l'heure du combat, et son impiété n'y arrachera pas l'impie.

9. J'ai considéré toutes ces choses; et, appliquant mon cœur à tout ce qui se fait sous le soleil, j'ai remarqué que le temps dans lequel l'homme domine sur l'homme est pour lui un malheur.

10. J'ai vu les impies ensevelis avec honneur, et ils s'en sont allés; ils s'étaient éloignés du lieu saint, et dans la ville on a oublié leur conduite : voilà encore une vanité!

---

5. — N'ÉPROUVE POINT LE MAL. — Litt. : *ne connaît point le mal.* Le verbe *connaître* peut être pris à l'actif ou au passif. La Vulg. préfère ce dernier sens : *non experietur quidquam mali*, et le contexte lui donne raison.

LE TEMPS ET LE JUGEMENT. — Les LXX : καιρὸν κρίσεως *tempus judicii;* mais l'hébreu masserétique porte une conjonction : tempus *et* judicium Rosenm. : « tempus et *rationem.* » Beaucoup d'interprètes ne veulent pas qu'il soit ici question du jugement de Dieu; l'argumentation de l'auteur, en ce passage, perd toute sa force si on ne l'admet pas, et le rapport de ce chapitre avec le IIIe l'établit rigoureusement. — V. liv. II, chap. I, *Sceptic.*; IV, *sur la Providence,* dans *Salomon et l'Ecclés.*

6. — Le *temps* est la vie actuelle, le *Jugement* aura lieu après la mort. Ce Jugement est en effet nécessité, comme le dit l'auteur par les souffrances souvent injustes qui pèsent sur l'humanité. Cf. ch. II, 16; ch. II, 1.

8. — Vulg. : *nec sinitur qui escere ingruente bello.* Hébreu : non est *dimissio.* Hengst. et Knob. : « Streite, Kampfe » *licenciement, congé.* Les LXX : καὶ οὐκ ἔστιν ἀπόστολή, *non est emissio.* Le Syr. ; très-bien : *nec est evasio.*

9. — Il y a ici une équivoque : est-ce le malheur du dominateur ou de l'homme dominé? Le contexte peut s'établir très-naturellement dans les deux sens.

10. — Clair dans sa pensée générale, qui est de rappeler combien certains sont peu traités en ce monde suivant leur mérite, ce verset n'en est pas moins très-obscur dans ses détails. Les avis se divisent à l'infini quand il s'agit d'en fixer rigoureusement le sens; mais on peut réduire à deux principales les diverses opinions. Les uns croient qu'il n'y

11. Parce qu'il n'est pas, en toute hâte, porté décret contre les œuvres mauvaises, le cœur des enfants des hommes s'enfle d'audace pour faire le mal.

12. On voit que tel pécheur fait le mal, le fait cent fois, et que ses jours lui sont prolongés. Eh bien! je n'en suis pas moins certain, moi, qu'il y aura écompense pour ceux qui craignent Dieu et qui marchent respectueusement en sa présence,

13. Et qu'il n'arrivera rien de bon au méchant; que de longs jours ne lui seront pas accordés; qu'il passera comme l'ombre, parce qu'il ne vit point dans la crainte de Dieu.

14. Il est encore une autre vanité sur la terre : il y a des justes à qui il arrive des choses dignes des œuvres de l'impie, et des impies à qui il arrive des choses dignes des œuvres des justes; je dis que c'est une vanité encore.

15. Aussi j'ai loué la joie, parce que l'homme ne peut rien de plus pour son bonheur en ce monde que manger, boire et se réjouir; c'est tout ce qu'il peut retirer de son labeur pendant les jours de la vie que Dieu lui donne sous le soleil.

16. Lorsque j'ai appliqué mon esprit à l'étude de la sagesse et à la

11. Etenim quia non profertur cito contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.

12. Attamen peccator ex eo quod centies facit malum, et per patientiam sustentatur, ego cognovi quod erit bonum timentibus Deum, qui verentur faciem ejus.

13. Non sit bonum impio, nec prolongentur dies ejus, sed quasi umbra transeant qui non timent faciem Domini.

14. Est et alia vanitas, quæ fit super terram; sunt justi, quibus mala proveniunt, quasi opera egerint impiorum; et sunt impii, qui ita securi sunt, quasi justorum facta habeant; sed et hoc vanissimum judico.

15. Laudavi igitur lætitiam, quod non esset homini bonum sub sole, nisi quod comederet, et biberet, atque gauderet? et hoc solum secum auferret de labore suo, in diebus vitæ suæ, quos dedit ei Deus sub sole.

16. Et apposui cor meum ut scirem sapientiam, et intelligerem disten-

---

est question que des impies; ils traduisent : « qu'ils avaient agi *de la sorte.* » C'est à ce sentiment que nous avons conformé notre traduction. Les autres pensent qu'il y a opposition entre les impies et les justes : Les impies sont ensevelis avec honneur; mais pour les justes qui ont fréquenté le lieu saint, on a oublié dans la ville qu'ils ont fait *le bien.* Le mot כן (kén) a tout à la fois la signification de *sic* et de *rectum*, *bonum.* Rien, dans le texte, n'indique qu'il y ait un changement de personnage. Le *Lieu saint* est pour les uns, la *Palestine;* pour d'autres, *Jérusalem.* A l'époque où le livre a été composé, ces mots pouvaient aussi désigner *le temple.*

Les LXX et la Vulg. ne semblent pas avoir eu une leçon identique à celle de la Massore. Au lieu de תכה (thâkahh), *oublier*, ils ont dû lire שבח (schâbahh), *glorifier, louer.* C'est ce qui fait la Vulg. traduire : *et laudabantur.* Cette variante est, pour le sens qu'elle fournit, aussi acceptable que le texte actuel.

12. — Qu'il y aura récompense. — Litt. : *et que bien sera.* Il s'agit ici de la récompense en ce monde.

14. — Après avoir examiné le succès de l'impie, il parle du malheur des justes.

15. — L'homme ne peut rien de plus pour son bonheur. — Litt. : *point de bien à l'homme* (אין־טוב לאדם); c'est-à-dire point de bien *à la disposition de l'homme.* — Voir aussi *Introduction* p. 108 et suiv.

Manger et boire. — V. pl. h., chap. II, 24, etc., et *Introd.* p. 104 et suiv.

16. — La sagesse est ici la science des causes, cette sagesse qui consiste à se rendre entièrement compte de toute chose.

tionem quæ versatur in terra; est homo, qui diebus et noctibus somnum non capit oculis.

17. Et intellexi, quod omnium operum Dei nullam possit homo invenire rationem eorum, quæ fiunt sub sole; et quanto plus laboraverit ad quærendum, tanto minus inveniat; etiamsi dixerit sapiens se nosse, non poterit reperire.

méditation des choses qui se passent sur la terre, au point que ni la nuit, ni le jours mes yeux ne connaissaient le sommeil,

17. J'ai reconnu que les œuvres de Dieu sont telles, que l'homme ne pourra jamais découvrir la loi de ce qui se fait sous le soleil, quel que soit le labeur de ses recherches. Non, l'homme ne le pourra jamais; le sage lui-même, pensât-il la connaître, ne saurait la trouver.

CHAPITRE IX

Dieu traite quand bon lui semble le juste comme l'impie (℣℣. 1-2). — Les hommes se découragent à cette vue; ils ont tort, la vie est donnée pour l'action (℣℣. 3-10). — Les qualités humaines n'ont pas toujours le succès pour elles; la sagesse obtient cependant de grands effets (℣℣. 11-15). — Il faut écouter le sage et non le fou (℣℣. 16-18).

1. Omnia hæc tractavi in corde meo, ut curiose intelligerem : Sunt justi atque sapientes, et opera eorum in manu Dei; et tamen nescit homo, utrum amore an odio dignus sit :

2. Sed omnia in futurum servantur incerta, eo quod universa æque eveniant justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas, et sacrificia contemnenti : sicut bonus, sic et peccator : ut perjurus, ita et ille qui verum dejerat.

1. En effet, j'ai scrupuleusement considéré en moi-même toutes ces choses, et de tout cela j'ai conclu que les justes, les sages et leurs œuvres sont entre les mains du Seigneur. Nul ne peut savoir s'il est digne d'amour ou de haine : tout peut les atteindre.

2. Tout ce qui frappe les autres peut les frapper aussi : même sort au juste et à l'impie, au bon, au pur et à l'impur, à celui qui sacrifie et à celui qui ne sacrifie point; ce qui survient au pécheur survient à l'homme pieux, à celui qui fait légèrement des serments comme à celui qui les fait avec crainte.

---

1. — Nul ne peut savoir s'il est digne d'amour ou de haine. — L'hébreu : *l'homme ne connaît ni l'amour, ni la haine,* est parfaitement rendu par les mots de la Vulg., *nescit homo utrum amore an odio dignus sit.* On étend quelquefois trop la pensée de ce verset. Le sens littéral est celui-ci : *des peines et des joies* que nous envoie la Providence, nous n'avons point le droit de conclure que Dieu est content ou mécontent de nous, par la raison qu'il n'est point obligé à traiter, dès ce monde, chacun suivant son mérite. *Les justes et les sages sont dans sa main :* il agit avec eux à sa guise, et les accidents qui atteignent les autres, les atteignent eux-mêmes suivant sa volonté mystérieuse.

2. — Litt. : *tout comme à tous,* c'est-à-dire ils sont traités comme tout le monde; ce qui survient aux autres peut leur survenir à eux-mêmes. — Pour les versets 2, 3, v. liv. II,

3. Entre tout ce qui arrive sous le soleil, le pis est que tous aient le même destin; aussi le cœur des hommes est-il plein d'une méchante tristesse: ils s'abandonnent à la sottise pendant leur vie; après cela, ils s'en vont aux morts.

4. Car quelle que soit la situation qu'on ait dans la vie, il y a de l'espérance : mieux vaut un chien vivant qu'un lion mort.

5. Les vivants savent qu'ils mourront; mais les morts ne savent plus rien; ils n'ont plus de récompense à attendre de leurs travaux, car leur mémoire est oubliée.

6. Leur amour, leur haine, leur ardeur se sont évanouis, et ils n'auront plus à jamais de part à rien de ce qui se fait sous le soleil.

7. Allons, mangez votre pain dans la joie; buvez votre vin dans la gaieté

3. Hoc est pessimum inter omnia, quæ sub sole fiunt, quia eadem cunctis eveniunt; unde et corda filiorum hominum implentur malitia, et contemptu in vita sua, et post hæc ad inferos deducentur.

4. Nemo est qui semper vivat, et qui hujus rei habeat fiduciam : melior est canis vivens leone mortuo.

5. Viventes enim sciunt se esse morituros, mortui vero nihil noverunt amplius, nec habent ultra mercedem; quia oblivioni tradita est memoria eorum.

6. Amor quoque, et odium, et invidiæ simul perierunt, nec habent partem in hoc sæculo, et in opere quod sub sole geritur.

7. Vade ergo et comede in lætitia panem tuum, et bibe cum gaudio

---

ch. I, le *Sceptic.*; IV, *sur la Providence* dans *Salomon et l'Ecclesiaste.* Voir aussi *Introduction* p. 92.

3. — Cette sottise dont il est ici parlé est du genre de celle déjà mentionnée au chap. IV, 5, où il est dit : Le *sot croise les bras et dévore sa chair;* il s'agit du découragement résultant de l'apparente injustice de la Providence qui semble quelquefois traiter chacun sans égard aux mérites.

4 — « Sententia in originali perobscura » dit Pineda, et avec raison, si l'on en juge par la discordance qui règne parmi les exégètes. La Massore a ici un *ketib* et un *kéri* (1). Les uns, avec L. de Dieu, Geier, Rambach, Michaël., Dæderl., V. der Palm, Nacht, Rosenm. et d'autres, prennent le ketib, et lisant יבחר (iebouhar) traduisent par *qui est excepté?* Le verset se rattache alors aux derniers mots du précédent comme suit : *Après cela, ils s'en vont aux morts, car qui est excepté?* Mais l'enchaînement avec les versets postérieurs est impossible ou du moins très-pénible. D'autres, les LXX, Sym., Syr., Grot., Leclerc, Spohn, Schmidt, Umbreit, etc., adoptent le keri, qui se trouve dans dix codex de Kennicott et dans treize de Rossi, et lisant dès lors יחבר (iehoubar) traduisent par *qui est associé à tous les vivants?* Le sens reste le même que précédemment : *Ils s'en vont aux morts, car qui est associé à tous les vivants?* c'est-à-dire qui peut vivre toujours? *Nemo est qui semper vivat,* comme dit la Vulg. Mais dans ce cas encore, les deux mots qui restent, *est spes*, s'agencent péniblement avec la pensée précédente. La version de Zurich nous semble offrir un sens bien plus satisfaisant. Elle regarde le pronom מי (mi) comme démonstratif et non comme interrogatif; le mot כל (kol), elle le prend dans le sens partitif et non collectif, et traduit : « *Qui associatur quomodocumque viventibus, ei spes est.* » Etre associé à tous les vivants peut signifier, en effet, être associé *à quelque vivant que ce soit;* autrement partager le sort de n'importe quel vivant, avoir dans la vie une situation quelconque. Après cette traduction, la liaison de ce verset avec le 3e ne se fait plus comme tout à l'heure. Au lieu de se rattacher à la proposition supplémentaire : *Après cela ils s'en vont aux morts,* il se rattache à la proposition principale : *La sottise est dans leur cœur pendant leur vie, car quelle que soit la situation qu'on ait dans la vie, il y a de l'espérance, mieux vaut*, etc. Tous les versets qui suivent prouvent évidemment que la sottise reprochée ici est le découragement qui produit l'inaction, lequel découragement naît, avons-nous dit, de ce que les impies et les justes ont quelquefois le même sort, — V. vers. 3. — La suite du raisonnement est donc naturellement celle-ci : la sottise du découragement est dans leur cœur pendant leur vie, vraie sottise, en effet, car quelle que soit la position qu'on ait en ce monde, heureuse ou malheureuse, etc...

5, 6, 7. — Voir *Introduction* p. 82-88.

vinum tuum; quia Deo placent opera tua.

8. Omni tempore sint vestimenta tua candida, et oleum de capite tuo non deficiat.

9. Perfruere vita cum uxore, quam diligis, cunctis diebus vitæ instabilitatis tuæ, qui dati sunt tibi sub sole omni tempore vanitatis tuæ : hæc est enim pars in vita, et in labore tuo, quo laboras sub sole.

10. Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare; quia nec opus, nec ratio nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas.

11. Verti me ad aliud, et vidi sub sole, nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam : sed tempus, casumque in omnibus.

12. Nescit homo finem suum : sed sicut pisces capiuntur hamo, et sicut aves laqueo comprehenduntur, sic capiuntur homines in tempore malo. cum eis extemplo supervenerit.

13. Hanc quoque sub sole vidi sapientiam, et probavi maximam :

14. Civitas parva, et pauci in ea viri; venit contra eam rex magnus, et vallavit eam, extruxitque munitiones per gyrum, et perfecta est obsidio.

du cœur, si Dieu a été propice à vos œuvres.

8. Qu'en tout temps vos vêtements soient blancs et que le parfum ne manque pas à votre tête.

9. Jouissez de la vie avec la femme que vous aimez, pendant les jours de votre fugitive existence, avec celle qui vous a été donnée sous le soleil pour passer ce temps de vanité; car c'est là votre part dans la vie et dans les labeurs auxquels vous vous livrez ici-bas.

10. Tout ce qu'il vous sera possible de faire, faites-le de toute l'énergie de votre âme; car il n'y a ni œuvre, ni calcul, ni science, ni sagesse dans le Scheol où vous irez.

11. J'ai regardé par le monde et j'ai vu que ce ne sont pas les légers qui l'emportent à la course, ni les forts à la guerre; que l'aisance n'est pas toujours aux sages, ni la richesse aux prudents, ni la faveur aux savants; car le temps et le sort viennent les surprendre.

12. L'homme, en effet, ne connaît plus son heure : comme les poissons qui se prennent aux filets et les oiseaux aux lacs, ainsi les enfants des hommes sont-ils pris au temps du malheur, quand inopinément il fond sur eux.

13. J'ai vu la sagesse sous le soleil, et elle était grande à mes yeux.

14. Il y avait une petite forteresse, peu d'hommes l'occupaient. Devant elle s'avança un grand roi; il l'investit, il établit contre elle de fortes machines de guerre.

---

8. — La négligence dans le vêtement et la cendre sur la tête étaient, on le sait, un signe de tristesse et de deuil.

9. — Qui vous a été donnée sous le soleil. — On peut encore rapporter ces paroles à la *vie* et non à la *femme*. Dans cette dernière exégèse, le sens nous paraît cependant moins bon et moins satisfaisant.

10. — Voir *Introduction* p. 87 et suiv.

11-12. — Voir *Introduction* p. 101 et suiv.

13, 14, 15, 16, 17. — Hitzig veut voir dans ce récit un fait historique qu'il s'ingénie à retrouver. S'il y a allusion à quelque action de ce genre, ce qui est possible, le texte ne doit pas être pour cela expliqué comme il le fait dans le sens propre; c'est tout au plus une allusion allégorique à la révolte de Jéroboam. L'autorité a été défendue par des hommes sages, qui s'opposaient à la sédition, mais qui n'ont pas été écoutés de tous. Voir l'étude historique de ce passage dans *Salomon et l'Ecclésiaste*, 2e vol. p. 120 et suiv.

15. Il s'y rencontrait un homme pauvre et sage qui la sauva par sa sagesse, et personne n'avait jamais songé à ce pauvre.

16. Et moi, je déclare la sagesse meilleure que la force; mais la sagesse du pauvre est méprisée, ses paroles ne sont point entendues.

17. Les avis du sage, qu'on écoute parler dans le calme, valent mieux que les clameurs de celui qui commande au milieu des fous.

18. La sagesse l'emporte sur les machines de guerre; mais un seul pécheur peut détruire beaucoup de bien.

15. Inventusque est in ea vir pauper et sapiens, et liberavit urbem per sapientiam suam, et nullus deinceps recordatus est hominis illius pauperis.

16. Et dicebam ego, meliorem esse sapientiam fortitudine. Quomodo ergo sapientia pauperis contempta est, et verba ejus non sunt audita?

17. Verba sapientium audiuntur in silentio, plus quam clamor principis inter stultos.

18. *a* Melior est sapientia, quam arma bellica; et qui in uno peccaverit, multa bona perdet.

Supr. 7, 20.

CHAPITRE X

Désastres que peut causer le fou, sa maladresse, ne pas écouter ses conseils séditieux (℣℣. 1-4). Erreurs de la puissance dans ses choix (℣℣. 5-7). — Impuissance de la révolte (℣℣. 8-11). — Avantage de la modération et de la douceur (12-13). — Bavardage, incapacité du sot, supériorité du fils de noble race (14-19). — S'abstenir de critiquer l'autorité (℣. 20).

1. La mouche morte rend corrompu et fétide le parfum du compositeur d'aromates; de même un peu de folie suffit pour perdre les œuvres les plus précieuses en sagesse et en gloire.

1. Muscæ morientes perdunt suavitatem unguenti. Pretiosior est sapientia et gloria, parva et ad tempus stultitia.

---

18. — Un seul pécheur peut détruire beaucoup de bien. — Allusion à Jéroboam qui a menacé l'œuvre politique de Salomon par sa révolte. Peut-être même l'auteur songe-t-il ici à la division future du royaume qui lui a été annoncée par Ahias.

1. — La tournure hébraïque de ce verset est très-elliptique. Litt. : *les mouches de mort corrompent le parfum du compositeur d'aromates.* (de même) *le précieux par la sagesse et la gloire* (perd) *un peu de folie*, pretiosum sapientia et gloria. La version de Zurich, Pineda, Geier, Mercer sous-entendent *hominem* et traduisent « hominem pretiosum. » Nous aimons mieux prendre pretiosum dans un sens neutre et traduire *quod est pretiosum.* Le contexte y gagne, car cette pensée correspond alors parfaitement avec celle du verset précédent, où il est dit : *Un seul pecheur peut détruire beaucoup de bien.* Castalion : « Lethales muscæ odoratum unguentum, paucula stultitia sapientiæ et gloriæ excellentiam turpiscat. » Les LXX : Τίμιον ὀλίγον σοφίας ὑπὲρ δόξαν ἀφροσύνης μεγάλην, un peu de sagesse est plus précieux que la grande gloire de la folie. La Vulg., différemment encore : Pretiosior est sapientia et gloria, *parva et ad tempus stultitia.* Faut-il prendre cette expression les *mouches de mort* dans le sens actif, c'est-à-dire les mouches qui donnent la mort? Geier et plusieurs autres traduisent ainsi : « Sed esto sane, réplique à bon droit Pineda, muscarum

2. Cor sapientis in dextera ejus, et cor stulti in sinistra illius.

3. Sed et in via stultus ambulans, cum ipse insipiens sit, omnes stultos æstimat.

4. Si spiritus potestatem habentis ascenderit super te, locum tuum ne dimiseris; quia curatio faciet cessare peccata maxima.

5. Est malum quod vidi sub sole, quasi per errorem egrediens a facie principis;

6. Positum stultum in dignitate sublimi, et divites sedere seorsum.

7. Vidi servos in equis, et principes ambulantes super terram quasi servos.

2. Le cœur du sage est à sa droite : mais le cœur du fou est à sa gauche.

3. Et dans la voie où il marche, le cœur lui manque et il montre à tous qu'il est fou.

4. Si le souffle du dominateur s'élève sur vous, ne vous laissez pas entraîner, car la modération arrête de grands péchés.

5. Il est un mal que j'ai remarqué sous le soleil et qui semble être fatalement la méprise attachée à l'exercice du pouvoir :

6. La sottise est élevée aux plus hauts sommets et les âmes nobles croupissent dans de basses conditions.

7. J'ai vu des hommes dignes d'être esclaves portés sur des coursiers ; j'en ai vu d'autres dignes d'être princes, marchant à pied comme des esclaves.

---

genus aliquod lethiferum sit, quid nunc ad odorem? Quid ad corruptionem et vitiationem suavitatis unguenti ex qua potissimum comparatio ducitur?... Septuaginta, Complut., legerunt muscæ mortuæ, quos sequuntur hebraïzantes plures, Pagnin., Vatab., Guarin, Jun., Mont., etc... Et sane recte convenit cum ipsa re ; quippe musca non nisi immersa et immortua unguentis, illa vitiat. » Le but de l'auteur dans cette comparaison, dit encore Pineda, est assez difficile à saisir. Mais si l'on considère attentivement tout le chapitre, où visiblement il dénonce le mal que fait le révolté à lui-même et aux autres, le sens de la comparaison devient clair. Il s'agit de l'homme qui ruine par un moment de folie ambitieuse et séditieuse les plus belles œuvres, comme le parfum le plus exquis est gâté par la présence d'une simple mouche morte.

2. — Tournure hébraïque pour indiquer l'adresse et l'habileté du sage et la gaucherie du sot.

3. — Litt. : *Il dit à tous qu'il est fou.* Il le dit par sa conduite, sa folie et son insuccès. Hengst., après la Vulg., traduit : « il dit de tous : *c'est un fou,* » c'est-à-dire : il traite tout le monde de fou, omnes stultos existimat (Vulg.). Le verset précédent, où sa gaucherie est dénoncée, nous fait préférer l'autre sens. Les versets 14 et 15 de ce chapitre, qui reproduisent la même idée sous une autre forme, fortifient encore cette interprétation.

4. — Litt. : *Si le souffle du dominateur s'élève sur vous, n'abandonnez pas votre lieu.* Plusieurs : « s'élève *contre* vous, » c'est-à-dire si vous avez à supporter la tyrannie. D'autres (Aben-Esra, Vat., Grot.) : « Si vous vous voyez porté aux honneurs, restez dans votre modestie ordinaire. » L'auteur, dans ce chapitre, se propose, comme nous l'avons dit, de prémunir contre la révolte ; et les versets 8, 9, 10 sont dirigés contre l'espèce de sot dont il a parlé aux versets 2 et 3 ; ce pécheur qui fait beaucoup de mal — chap. IX, 18, — et qui en un instant perd les plus grandes œuvres, n'est autre lui-même que le révolté. Il est donc très-naturel de voir dans le dominateur dont il parle au présent verset, cet ambitieux contre lequel il cherche à mettre en garde. Les versets 5 et 6, qui viennent immédiatement après, et dans lesquels il dénonce la bassesse de cœur de certains parvenus indignes, sont encore à l'adresse de ce même individu.

5. — QUI SEMBLE ÊTRE FATALEMENT, etc. — Littér. : *qui est comme l'erreur qui sort de la face du puissant.* Le mot *comme* indique quelque chose d'inévitable.

6. — ET LES NOBLES AMES. — עשירים (hasirim) doit être pris ici dans le sens de *âmes nobles, grandes.*

7. — Litt. : *J'ai vu des esclaves, des princes,* c'est-à-dire des hommes au cœur d'esclaves, de princes.

PORTÉS SUR DES COURSIERS. — C'était la marque de l'autorité. — Se rappeler Joseph, *Genès.*, chap. XLI, 43, et Mardochée, *Esther,* chap. VI, 11.

8. Celui qui creuse une fosse y tombera, et celui qui cherche à détruire les murailles sera mordu par le serpent.

9. Celui qui démolit des pierres en sera douloureusement atteint, et celui qui fend du bois en sera blessé.

10. Si le fer est émoussé et si le fil n'est pas aiguisé, on épuise ses forces; préférable pour le succès est la sagesse.

11. Si le serpent mord faute d'enchantement, la mauvaise langue ne réussit pas mieux.

12. Les paroles du sage sont gracieuses, les lèvres du fou le dévorent.

13. Ses paroles sont d'abord sottise pure et finissent par être méchante folie.

14. Le fou multiplie les paroles; l'homme ne connaît pas l'avenir, et cet avenir, qui le lui indiquerait?

15. Le travail du sot le fatigue, lui qui ne sait pas aller à la ville.

16. Malheur à toi, terre, dont le roi est un esclave et dont les chefs mangent dès le matin!

8. *a* Qui fodit foveam, incidet in eam : et qui dissipat sepem, mordebit eum coluber.

a *Prov.* 26, 27. *Eccli.* 27, 29.

9. Qui transfert lapides, affligetur in eis; et qui scindit ligna, vulnerabitur ab eis.

10. Si retusum fuerit ferrum, et hoc non ut prius, sed hebetatum fuerit, multo labore exacuetur; et post industriam sequetur sapientia.

11. Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit.

12. Verba oris sapientis gratia; et labia insipientis præcipitabunt eum:

13. Initium verborum ejus stultitia, et novissimum oris illius error pessimus.

14. Stultus verba multiplicat. Ignorat homo, quid ante se fuerit : et quid post se futurum sit, quis ei poterit indicare?

15. Labor stultorum affliget eos, qui nesciunt in urbem pergere.

16. Væ tibi terra, cujus rex puer est, et cujus principes mane comedunt.

8, 9, 10. — L'écrivain caractérise sous ces figures les inutiles efforts de ceux qui se révoltent contre l'autorité.

11. — Assez obscur en lui-même, ce passage a donné lieu à de nombreuses interprétations. Si l'on se préoccupe du contexte, on verra que ce verset est expliqué par le suivant. S'il est vrai, dit-il, qu'on se fait mordre faute d'enchanter le serpent, il ne l'est pas moins que la mauvaise langue a le même sort. En effet, les paroles du sage, toujours modérées et charitables, apaisent par leur douceur et leur réserve : elles enchantent le serpent, qui dès lors ne mord pas; les paroles du fou, au contraire, par leur âpreté et leur malignité, surexcitent : il est mordu et dévoré. La Vulgate prend aussi בעל הלשון (bahal allâschôn) dans le sens de *mauvaise langue*, Hengst. de même : « der Mann bœser Zunge. »

12. — Les lèvres du fou le dévorent. — Il parle sans prévoyance, se compromet, irrite et s'expose à de justes vengeances.

13. — Il commence par des critiques inconsidérées, des propos séditieux, puis en vient aux actes. Cf. *Prov.* xv, 14.

14. — Il ne s'agit pas de l'avenir qui suit la vie, mais des choses qui doivent arriver. Le sot parle sans connaître la conséquence de ses actes parce que le lendemain lui est inconnu.

15. — Il ne sait pas faire les choses les plus simples; ou encore : prendre les voies sûres et battues, les chemins de tout le monde.

16. — Le mot נער (nâhar) est l'équivalent de παῖς et de *puer;* il signifie non-seulement *enfant*, mais *serviteur* — II, *Paralip.*, xiii, 7; I, *Rois*, xiv, 21; *Isa.*, iii, 4, etc. — Knobel et plusieurs autres le prennent dans le premier sens; mais l'antithèse manifeste qui existe entre lui et les mots *fils de race noble* (בן־חורים), au verset 17, doivent faire opter pour le second. — Ainsi Dœderl., v. d. Palm., Spohn, Bauer, etc.

Mangent dès le matin. — Commencer par là, n'avoir d'autre préoccupation, négliger le travail pour la volupté, et, comme l'explique très-bien Bossuet : « *Luxuria, non necessitate.* » — *Isa.*, chap. v, 11 : *Væ qui consurgitis mane ad ebrietatem sectandam!*

17. Beata terra, cujus rex nobilis est, et cujus principes vescuntur in tempore suo, ad reficiendum, et non ad luxuriam.

17. Au contraire, heureuse es-tu, ô terre, dont le roi est un fils de noble race, et dont les princes mangent en temps convenable pour réparer leurs forces et non pour les plaisirs du festin!

18. In pigritiis humiliabitur contignatio, et in infirmitate manuum perstillabit domus.

18. L'inertie laisse le toit se déjoindre, et, grâce à cette paresse, la maison prend eau.

19. In risum faciunt panem et vinum, ut epulentur viventes : et pecuniæ obediunt omnia.

19. Ils transforment les repas en débauche, boivent du vin pour égayer leur vie, et l'argent répond à tous les besoins.

20. In cogitatione tua regi ne detrahas, et in secreto cubiculi tui ne maledixeris diviti : quia et aves cœli portabunt vocem tuam, et qui habet pennas, annuntiabit sententiam.

20. Même, dans votre pensée, ne maudissez pas le roi; même, dans le secret de votre demeure, ne maudissez pas le puissant; car l'oiseau du ciel emporterait votre parole, et celui qui a des ailes dénoncerait vos propos.

CHAPITRE XI

Conseil d'activité et de Prévoyance (℣℣. 1-6). — Jouir dès la jeunesse; mais avec réserve et en songeant à la responsabilité future (℣℣. 7-10).

1. Mitte panem tuum super transeuntes aquas; quia post tempora multa invenies illum.

1. Jetez votre pain sur la surface des eaux; un jour ou l'autre vous le retrouverez.

---

17. — Le fils de noble race est ici l'héritier légitime. Il y a dans ce passage une comparaison entre le parvenu de l'émeute et le roi légitime.

19. — Pineda se demande si ces paroles ne pourraient point être prises en bonne part. On le peut à la rigueur, et le sens serait alors : *Les repas deviennent joyeux, le vin égaye la vie et l'argent ne manque à personne;* en un mot, la *prospérité règne.* Dans cette hypothèse, le verset 18 correspondrait au 16e et caractériserait le gouvernement des parvenus débauchés; le 19e correspondrait au 17e et représenterait le gouvernement légitime qui, toujours digne et vigilant, rend l'état prospère. La symétrie serait plus satisfaite, mais rien n'indique grammaticalement que le 19e ne continue pas la pensée du 18e. Prises en bonne part, ces paroles sont parfaitement en harmonie avec l'époque et le règne de Salomon si longtemps prospère et pacifique. Prises en mauvaise part, elles caractérisent non moins bien le gouvernement de sédition et d'émeute contre lequel il dut lutter à la fin.

20. — Ne maudissez pas le puissant. — עשיר (hâsir) est ici *le supérieur,* quel qu'il soit, par l'autorité ou la richesse.

1. — On ne saurait compter les hypothèses qui se sont produites pour l'explication de ces paroles. Les Hébreux en général, et avec eux S. Jérôme, suivi par Pineda, Vatable, Lyra, Hengst. et beaucoup d'autres, voient ici un conseil de bienfaisance et d'aumône. « Ad eleemosynam cohortatur dit S. Jérôme, quod omni petenti sit dandum et indiscrete

2. Divisez vos ressources en sept et même huit parts, car vous ne savez pas quel mal peut arriver sur la terre.

3. Lorsque les nuées sont pleines, elles répandent leur pluie sur la terre, et que l'arbre tombe au nord ou midi, il reste là où il est tombé.

4. Celui qui observe le vent ne sème point, et celui qui interroge les nuées ne moissonne point.

2. Da partem septem, necnon et octo : quia ignoras quid futurum sit mali super terram.

3. Si repletæ fuerint nubes, imbrem super terram effundent. Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.

4. Qui observat ventum, non seminat : et qui considerat nubes, nunquam metet.

---

faciendum bene. » Cette exégèse a l'immense inconvénient de mal se lier avec les idées antécédentes, de faire l'auteur entrer dans un sujet qui n'a point de rapport avec la vraie pensée de sa thèse, et par conséquent, d'en interrompre la marche au moment où il devrait la serrer davantage, puisqu'il arrive à la fin. Rosenmüller, après Grotius, Leclerc, Schmidt, Umbreit, ne s'éloignent pas de ce sens : « Quoscumque poteris, beneficiis demereare, etiam eos in quos collatum beneficium periturum putes. » L'explication de Lowt est la même : « Jeter sa semence sur l'eau, dit-il, c'est faire quelque chose qui ne doit pas rapporter de profit. » V. d. Palm et Bauer entrent dans un autre ordre d'idées : « Semez et humectez votre sol, mettez votre semence près de l'eau, vous ferez une riche moisson. » Enfin, Michaëlis, Geier, Dœderl., Spohn, Moldenh., Mendelss., etc., pensent qu'il s'agit ici de navigation et que l'Ecclésiaste conseille de se livrer à des spéculations maritimes.

Ces deux dernières interprétations n'ont pas plus que les premières un rapport naturel avec les idées qui suivent; la liaison est dure ou impossible, et Knobel les trouve, avec raison, forcées. Si l'on y prend garde, on remarquera que le Koheleth, au moment de terminer ses conseils, les résume et les accentue vivement. Il s'est ingénié, on l'a vu, à combattre l'inaction et l'impiété qui naissent du découragement et de l'incrédulité, produites par la fausse interprétation donnée à l'apparente abstention de Dieu dans les affaires de ce monde, et il a exhorté à l'activité, à la joie, à la crainte de Dieu. Ces deux derniers chapitres restent dans le même cercle d'idées ; il y ajoute simplement cette pensée qu'il faut commencer de bonne heure. Ainsi, au ch. XI, 6, il dit : Semez votre semence *dès le matin;* au verset 9 : Réjouis-toi, jeune homme, *dans ton adolescence;* au ch. XII, 1 : Souviens-toi de ton Créateur *aux jours de ta jeunesse.* L'activité, la joie, la vertu, telle est donc la matière de ces deux derniers chapitres. Le ch. XI, du verset 1 au verset 8 inclusivement, traite la première question : l'*activité;* et les versets 6, 7 et 8 n'étant que la conséquence de ce qui est établi dans les cinq premiers, ces mots du verset 6 : *Semez votre semence dès le matin, et le soir ne cessez pas encore*, c'est-à-dire, soyez actif, ne perdez ni temps, ni moyen, ni occasion, — nous indiquent quelle doit être la pensée des deux premiers. Ces paroles : *Jetez votre pain sur la surface des eaux,* seront expliquées d'une façon tout à fait correspondante si on leur donne ce sens qu'elles peuvent très-naturellement avoir : *Donnez de l'étendue à vos opérations, même en risquant quelque chose;* autrement, suivant que l'expliquent très-bien les versets 4 et 5 : N'agissez point avec cet esprit étroit qui ne veut rien abandonner, dans ses œuvres, à l'action mystérieuse de la Providence. Ce sens admis, le verset second, évidemment corrélatif au premier, s'interprète facilement. תן־חלק (then-hâlag), littér. : *donnez part; placez part* — חלק *pars, portio, sors, hereditas; — placez part en sept et même en huit,* c'est-à-dire, placez, divisez vos ressources en sept et même huit parts, multipliez vos chances, c'est la vraie prudence, *car on ne sait pas ce qui peut arriver.* Les versets suivants s'agencent dès lors très-simplement.

3. — Si l'on n'y met pas cette activité, cette prudence, on s'expose à être surpris par les événements. L'homme ne commande pas aux nuées, *elles crèvent quand elles sont pleines;* c'est-à-dire l'homme ne fait point les choses arriver à son heure, pour son avantage ; il faut être prêt quand les événements favorables se produisent.

Que l'arbre tombe, etc. — C'est-à-dire une fois la chose arrivée, nous n'y pouvons plus rien, il n'est plus temps.

4. — Celui qui ne veut agir qu'à coup sûr, qui veut tout comprendre et prévoir avant que d'entreprendre, qui voudrait savoir ce que Dieu fera, s'expose à ne rien gagner, car une pareille prévoyance est chose impossible.

5. Quomodo ignoras quæ sit via spiritus, et qua ratione compingantur ossa in ventre prægnantis : sic nescis opera Dei, qui fabricator est omnium.

6. Mane semina semen tuum, et vespere ne cesset manus tua, quia nescis quid magis oriatur, hoc aut illud : et si utrumque simul, melius erit.

7. Dulce lumen, et delectabile est oculis videre solem.

8. Si annis multis vixerit homo, et in his omnibus lætatus fuerit, meminisse debet tenebrosi temporis, et dierum multorum : qui cum venerint, vanitatis arguentur præterita.

9. Lætare ergo juvenis in adolescentia tua, et in bono sit cor tuum in diebus juventutis tuæ, et ambula in viis cordis tui, et in intuitu oculorum tuorum : et scito, quod pro omnibus his adducet te Deus in judicium.

10. Aufer iram a corde tuo, et amove malitiam a carne tua. Adolescentia enim et voluptas vana sunt.

5. Comme vous ignorez la route du vent et comment se forme l'enfant dans le sein de sa mère, ainsi ignorez-vous les œuvres de Dieu qui a tout fait.

6. Semez votre semence dès le matin, et le soir ne laissez pas votre main oisive; car vous ne savez pas lequel vaut mieux ou si les deux sont bons.

7. Douce est la lumière, et l'œil se plaît à voir le soleil.

8. Lors donc que devraient être nombreuses les années de l'homme, qu'il profite bien de toutes pour se réjouir, en songeant que les jours de ténèbres seront nombreux aussi; l'avenir est vanité.

9. Jeune homme, réjouis-toi donc en ton adolescence, et que ton cœur se fasse du bien aux jours de ta jeunesse. Suis la voie où ton cœur et tes yeux t'appellent; mais sache bien que Dieu te fera comparaître pour te juger sur toutes choses;

10. Et éloigne la tristesse de ton cœur et le mal de ta chair, car la jeunesse et l'adolescence sont fugitives.

---

5. L'avenir est l'œuvre de Dieu et l'action de sa Providence est incompréhensible. C'est toujours la pensée favorite de l'Ecclésiaste : s'abandonner à Dieu et agir.

6. — Ne perdez donc aucune occasion, car vous ne savez quelle est la bonne.

7. — Douce est la lumière, etc. — Hébraïsme qui signifie : l'homme aime la prospérité et la joie en ce monde.

8. — L'avenir est vanité. — C'est-à-dire les événements qui peuvent survenir sont incertains et indépendants de nous; c'est pour cela qu'il faut profiter de tous les jours, et par conséquent du présent quand il est gai : *les jours de ténèbres,* autrement *de tristesse,* sont toujours assez nombreux. Le mot de *vanité* a partout dans l'Ecclésiaste la signification que nous signalons ici. — Voir *Introduction,* p. 97 et suiv.

9. — Quelques écrivains ont vu ici une ironie, mais à tort ; cette pensée est dix fois redite dans le courant du livre, et comme partout, doit être prise au sérieux. C'est un vrai conseil que donne l'Ecclésiaste.

10. — Éloignez la tristesse, etc. — Voir pensée correspondante, chap. VI, 16, 17.

CHAPITRE XII

Etre vertueux dès la jeunesse, et ne pas attendre les derniers jours de la vie (℣℣. 1-8). — Valeur des conseils de l'Ecclésiaste, et des enseignements des sages (9-11). — Conclusion et résumé (℣℣. 12-14).

1. Souviens-toi de ton Créateur, dès ta jeunesse, avant qu'arrivent les mauvais jours et que s'approchent ces années dont tu diras : il n'y a plus en elles de plaisir pour moi.

2. Avant que s'obscurcisse le soleil, et la lumière, et la lune et les étoiles, et que reviennent les nuages après la pluie;

3. Alors que les gardiens de la maison tremblent, et se courbent les hommes robustes; que chôment celles qui avaient accoutumé de moudre, parce qu'elles ne sont plus en nombre, et se voilent ceux qui regardent par les fenêtres;

4. Que se ferment les portes de la place, lorsque s'affaiblit le son de la meule; que l'homme s'éveille au chant de l'oiseau, et se taisent les filles de l'harmonie.

5. Quand on craint les lieux élevés et que le chemin est plein de terreurs; que l'amandier fleurit; que grossit la sauterelle et que le câpre

1. Memento Creatoris tui in diebus juventutis tuæ, antequam veniat tempus afflictionis, et appropinquent anni, de quibus dicas : Non mihi placent;

2. Antequam tenebrescat sol, et lumen, et luna, et stellæ, et revertantur nubes post pluviam :

3. Quando commovebuntur custodes domus, et nutabunt viri fortissimi, et otiosæ erunt molentes in minuto numero, et tenebrescent videntes per foramina :

4. Et claudent ostia in platea, in humilitate vocis molentis, et consurgent ad vocem volucris et obsurdescent omnes filiæ carminis.

5. Excelsa quoque timebunt, et formidabunt in via, florebit amygdalus, impinguabitur locusta, et dissipabitur capparis : quoniam ibit homo

---

2. — Avant que s'obscurcisse le soleil, etc. — Figure souvent employée dans la Bible pour peindre *la tristesse*. — *Ezech.*, xxii, 7, 8; *Job*, xxxiii, 28, 30; *Amos*, viii, 9. Tout à l'heure, chap. xi, 8, il parlait dans le même sens des *jours de ténèbres*. — On trouve la même forme de langage en usage dans la poésie profane : V. Homère, *Odyss.*, xx; Catulle, viii, 3; Martial. *Epigr.*, liv. V, ep. 21.

Et que reviennent les nuages, etc. — Image des incommodités continuelles qui se succèdent dans la vieillesse.

3. — Le corps est présenté sous la figure d'une maison. Les *gardiens* sont les bras; *les hommes robustes* sont les jambes; *celles qui ont accoutumé de moudre* sont les dents, *et ceux qui regardent par la fenêtre*, les yeux, placés dans la cavité qui les renferme.

4. — Les portes qui se ferment lorsque s'affaiblit, etc., c'est-à dire *tes lèvres* qui se serrent et rentrent à l'intérieur de la bouche quand les dents, qui dans leur ensemble forment *la meule*, tombent et que la parole devient moins articulée.

Que l'homme s'éveille au chant de l'oiseau, etc. — Le vieillard dort peu et son sommeil est léger ; la voix de l'oiseau le réveille et il se lève de bon matin.

Et se taisent les filles de l'harmonie. — Ce sont les *chanteuses* que le vieillard ne peut plus entendre et qui ne chantent plus pour lui.

5. Que l'on craint les lieux élevés. — Il monte péniblement, et *le chemin est*, pour lui, *plein de terreurs*, parce qu'il tremble devant les moindres obstacles; partout il redoute des chutes.

in domum æternitatis suæ, et circuibunt in platea plangentes.

6. Antequam rumpatur funiculus argenteus, et recurrat vitta aurea, et conteratur hydria super fontem, confringatur rota super cisternam.

7. Et revertatur pulvis in terram suam unde erat et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum.

8. Vanitas, vanitatum, dicit Ecclesiastes, et omnia vanitas.

9. Cumque esset sapientissimus

éclate, lorsque l'homme s'en va dans la maison de son éternité, et que les pleureurs l'entourent sur la place publique.

6. Avant que soit détaché le fil d'argent et rompue la lampe d'or; que soit brisée l'urne à la fontaine et que la roue tombe en ruine sur le puits.

7. Et qu'enfin la poussière retourne à la terre où elle était et l'esprit à Dieu qui l'a donné.

8. Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste, tout est vanité.

9. Il reste que l'Ecclésiaste s'est

Que l'amandier fleurit, c'est-à-dire que les cheveux deviennent blancs. L'amandier, dit Pline (*Hist. nat.*, XVI, 42), fleurit en hiver « au mois de janvier. »

Que grossit la sauterelle. — S. Jérôme : « Sciendum ubi in nostris codicibus legitur *locusta*, in hebræo scriptum esse *Aagab* (האגב), quod verbum apud eos ambiguum est. Potest enim et *talus* et *locusta* transferri. Quomodo igitur in Jeremiæ principio (I, 11) verbum *soced* (שקד) si varietur accentus et *nucem* significat et *vigilias*... ita et nunc ambiguitas verbi per etymologiam ejus, indicat *senum crura tumentia et podagræ humoribus prægravata*. Non quod omnibus senibus hoc fiat sed quod plerumque accedat συνεκδοχικῶς a parte id quod totum est apellatur. »

Que le câpre éclate, lorsque l'homme s'en va, etc. — Le câpre est un fruit qui contient des baies enveloppées dans de petites feuilles; au temps de la maturité, ces feuilles se disjoignent et laissent tomber la baie. Belle image de la mort qui a lieu par le départ de l'âme sortant du corps. Quelques-uns prennent אביונה (abiônâh) dans le sens propre et traduisent : « *Que la convoitise disparaît,* » ce qui fait dire à S. Jérôme : « In eo vero ubi nos habemus *capparim*, in hebræo habet *abiona* quod et ipsum ambiguum est interpretaturque *amor, desiderium, concupiscentia* vel *capparis* et significatur ut supra diximus quod sensuum libido refrigescat et organa coïtus dissipentur. » La figure est ici beaucoup plus élégante que le mot propre et s'harmonise mieux avec le reste de la phrase, où déjà l'auteur a employé plusieurs autres figures : *l'amandier, la sauterelle.*

Que les pleureurs, etc. — C'était et c'est encore une coutume orientale.

6. — Avant que soit détaché, etc., — Le corps humain est comparé ici d'abord à une lampe d'or suspendue par un fil d'argent. Celui-ci, rompu ou détaché, la lampe tombe, se brise et l'huile se répand ; ainsi de la vie,

Et que soit brisée l'urne, etc. — Une fois l'urne et la roue brisées, impossible de puiser au puits. « Sic deficientibus et exhaustis facultatibus naturalibus et vitalibus, vita retineri non potest. » (Rosenm.)

Ce portrait de la vieillesse a beaucoup exercé la perspicacité des Commentateurs et donné lieu à bien des dissertations spéciales. Nous ne pouvons ici descendre dans le détail de ces diverses interprétations ; si l'on désire plus de renseignements, on peut lire les dissertations suivantes :

Georg. Wolfg. Wedel, *Exercitat. de morbis senum Salomonis ad Cohel.*, XII, 1, dans ses *Exercit. medico-philolog.*, cent. I, dec. III, exercit. III :

Christ. Warlitz, *Valetudinarius senum Salomoneus ad Eccl.*, XII;

Herm. Witsius, *Exercitat. de officio juventutis et incommod. senect. ad Eccl.*, XII, 1-7; *Miscellanea sacra*, t. II, p. 164-185;

Euseb. Traug. Ebert, *Imago senis Salomonis*, etc.;

Gottf. Less., *Salomo verglichen mit Horatz, und Cicero vom Weisen Genuss der Freuden des Leben*, etc.

Reidel, *Dissertat. philologico-philosophica, qua in sensum loci difficil. Cohel.* XII, 1-5, *inquir.*;

Kœhler, *Observat. critic. ad Eccles. cap. ult.*; Eichhorn's *Repertor.*, th. XVI, p. 199-248;

Pfannkuche, *Exercit. in Eccles.*, etc., *loc. vexatiss.*, cap. XI, 7-XII, 7;

Winzer, *Comment. de loc. Kohel.*, XI, 9-XII, 7;

Pineda, *In Eccles. Commentar.*

Cornelius a Lapide, *Commentar. in Eccles.*, — et alii.

9. — Il reste que, etc. — Quelques interprètes tentent de lier l'expression ויותר (veiôter)

montré sage; il a, d'autres fois, enseigné la sagesse au peuple; il a pesé, travaillé, composé de nombreuses sentences.

10. Il s'est étudié à trouver un langage agréable et à écrire avec droiture des paroles de vérité.

11. Or les paroles des sages sont comme des aiguillons et comme des clous solidement plantés; docteurs des assemblées, ces sages reçoivent mission d'un seul pasteur.

12. En conséquence, que ces conseils, mon fils, suffisent pour vous avertir; multiplier les livres n'aurait point de fin; du reste, trop de méditation fatigue la chair.

13. Ecoutons maintenant tous le résumé de ce discours : craignez Dieu et gardez ses commandements, car c'est là le tout de l'homme.

Ecclesiastes, docuit populum, et enarravit quæ fecerat; et investigans composuit parabolas multas.

10. Quæsivit verba utilia, et conscripsit sermones rectissimos, ac veritate plenos.

11. Verba sapientium sicut stimuli, et quasi clavi in altum defixi, quæ per magistrorum consilium data sunt a pastore uno.

12. His amplius, fili mi, ne requiras. Faciendi plures libros nullus est finis : frequensque meditatio, carnis afflictio est.

13. Finem loquendi pariter omnes audiamus. Deum time, et mandata ejus observa : hoc est enim omnis homo :

à la pensée qui précède; mais la liaison est dure et inutile; — V. Vossius. — D'autres, après Symmaque, — la Bible de Complut., l'édition de Venise, Munster, Guarin, Vatable, etc., — la prennent pour un adverbe de comparaison. — Geier, Synops., Rosenm., Hengst., etc. — Cette dernière explication est la plus naturelle.

10. Le verset 9 s'applique aux autres œuvres du Koheleth, celui-ci au présent écrit.

11. — Docteurs des assemblées. — Les mots בעלי אספות (bahaléo asoupôth) font difficulté. Hengst. les rapporte aux paroles des sages et traduit par *compagnons de collection*, « Genossen der Sammlung, » Le Koheleth parlerait ici, suivant lui, de la collection des écrits bibliques qui doivent entrer dans le Canon des Livres Saints, et annoncerait que son écrit en fera partie. Geier, Ariasmontanus et L. de Dieu en font une qualification des clous, qui seraient appelés *domini*, ou *auctores collectionum* « quia illis colliguntur et coagmentantur quæ alias separata manerent. » Le mot אספות désignerait alors une *collection d'écrits*, et non une *réunion d'individus*. Gesenius accepte ce mot dans le sens contraire : « Verba Sapientum sunt sicut stimuli, et sicut clavi alte infixi : (Verba) Doctorum (ad Sapientiæ studium) congregatorum). » Si l'on doit appliquer le terme אספות à une réunion d'individus, nous préférons le faire désigner l'assemblée du peuple; c'est pour cela que nous avons traduit par *Docteurs des assemblées* La version de Zurich donne un sens différent de tous ceux que nous venons de voir. Prenant le mot בעלי pour le substantif עלה (hâlâh) *feuille, collection de feuilles*, précédé de la préposition ב, *dans*, elle rend ainsi cette phrase: Comme des clous plantés *dans les feuilles des collections*, « *inter folia collectitia.* » cette traduction, qui n'est suivie à peu près par personne, et que, pour cette raison, nous n'avons pas adoptée, présente cependant, nous devons le dire, un sens peut-être plus simple et plus naturel que toutes les autres. La pensée est facile à saisir : Les paroles des sages sont comme des clous qui réunissent par leurs explications les divers livres de la Loi, et en les interprétant, maintiennent dans tous les temps l'unité de la primitive doctrine. Cette idée serait d'autant plus à propos que l'Ecclésiaste a dû appuyer dans son écrit sur l'interprétation exagérée des promesses de la loi mosaïque, au point de vue de la Providence; et que, tout en les maintenant, il leur a donné leur portée véritable. Quelle que soit l'interprétation qu'on adopte, on ne saurait souscrire ni au sentiment de Grotius qui retrouve Zorobabel dans le Pasteur dont il est ici question, ni à l'opinion de ceux qui veulent y voir Néhémie ou Esdras.

12. — En conséquence, que ces conseils. — Certains interprètes traduisent : « *En dehors de ces écrits*, » les écrits des sages mentionnés au précédent verset. Ils pensent que

14. Et cuncta quæ fiunt, adducet Deus in judicium pro omni errato, sive bonum, sive malum illud sit.

14. Puisque toute œuvre, même la plus cachée, bonne ou mauvaise, Dieu l'appellera en jugement.

---

l'Ecclésiaste recommande de ne point aller chercher l'instruction religieuse *en dehors des Ecrits sacrés*. Nous croyons qu'il vise ici uniquement son livre et qu'il dit simplement : Bref, j'en ai assez dit ; que cela suffise pour vous bien avertir, soyez avertis par *ces choses, celles que je viens de vous dire*. La phrase suivante : *Multiplier les livres serait sans fin*, détermine assez clairement la pensée dans ce sens.

Trop de méditation fatigue, etc. — Ces mots se rapportent à lui plutôt qu'au peuple : Faire des livres serait sans fin et *c'est travail fort pénible*.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

	Pages.
Chap. I. — De l'authenticité de l'Ecclésiaste..	1
Chap. II. — De l'orthodoxie et de la divinité de l'Ecclésiaste. — Préliminaires.....	66
§ I. — Du scepticisme de l'Ecclésiaste...	70
1. Sur la puissance de la raison.....	70
2. Sur l'immortalité de l'âme.....	74
3. Sur la rémunération future.....	82
4. Sur le gouvernement de la Providence.....	90
§ II. — Du fatalisme de l'Ecclésiaste.....	97
§ III. — De l'épicuréisme de l'Ecclésiaste.....	104
Chap. III. — De l'inspiration et de la canonicité de l'Ecclésiaste.....	119
Chap. IV. — De la forme, du but et du plan de l'Ecclésiaste.....	123

TRADUCTION ET COMMENTAIRES

Chapitre I.....	135
Chapitre II.....	139
Chapitre III.....	144
Chapitre IV.....	148
Chapitre V.....	152
Chapitre VI.....	156
Chapitre VII.....	159
Chapitre VIII.....	164
Chapitre IX.....	167
Chapitre X.....	170
Chapitre XI.....	173
Chapitre XII.....	176

FIN DE L'ECCLÉSIASTE

Paris. — Imp. Vve Albouy, 75, avenue d'Italie.

L'ECCLÉSIASTE

(Traduction d'après la Vulgate)

CHAPITRE I

1. Paroles de l'Ecclésiaste, fils de David, roi de Jérusalem.
2. Vanité des vanités, a dit l'Ecclésiaste; vanité des vanités, et tout est vanité.
3. Que revient-il à l'homme de tout le labeur dont il se consume sous le soleil?
4. Une génération passe, une génération vient; mais la terre demeure ferme à jamais.
5. Le soleil se lève et se couche, et il retourne au même lieu, et, renaissant là,
6. Il prend cours vers le midi, et se dirige vers l'aquilon. Le vent, parcourant tous *lieux* en tournant, avance et revient par de *longs* circuits.
7. Tous les fleuves entrent dans la mer, et la mer ne déborde pas; les fleuves retournent au lieu d'où ils sont sortis, pour couler de nouveau.
8. Toutes choses sont difficiles; l'homme ne les peut expliquer par ses paroles. L'œil ne se rassasie point de voir, ni l'oreille d'entendre.
9. Qu'est-ce qui a été? Cela même qui sera *un jour*. Qu'est-ce qui s'est fait? Cela même qui doit se faire.
10. Rien de nouveau sous le soleil, et nul ne peut dire : Voilà une chose nouvelle; car elle a déjà été dans les siècles écoulés avant nous.
11. Nul souvenir de ce qui a précédé; et les choses mêmes qui doivent arriver seront oubliées par ceux qui viendront en dernier lieu.
12. Moi, l'Ecclésiaste, j'ai été roi d'Israël dans Jérusalem,
13. Et j'ai résolu en mon âme de rechercher et d'examiner sagement tout ce qui se passe sous le soleil. Dieu a donné aux enfants des hommes cette très-pénible occupation, pour qu'ils s'y appliquent.
14. J'ai vu tout ce qui se fait sous le soleil, et tout est vanité et affliction d'esprit.
15. Les pervers se corrigent difficilement, et le nombre des insensés est infini.
16. J'ai parlé en mon cœur, et j'ai dit : Me voilà devenu grand, et j'ai surpassé en sagesse tous ceux qui ont été avant moi dans Jérusalem; mon esprit a contemplé sagement beaucoup de choses, et j'ai beaucoup appris.
17. Et j'ai appliqué mon cœur pour connaître la prudence et la science, les erreurs et la folie, et j'ai reconnu qu'en cela encore il y avait beaucoup de labeur et d'affliction d'esprit;
18. Parce que dans une grande sagesse il y a une grande indignation, et que celui qui augmente *sa* science, augmente *son* travail.

CHAPITRE II

1. J'ai dit en mon cœur: J'irai, je m'enivrerai de délices et je jouirai des biens : et j'ai vu que cela encore était vanité.
2. J'ai regardé le rire comme une déception, et j'ai dit à la joie : Pourquoi te séduis-tu inutilement?
3. J'ai médité en mon cœur de détourner ma chair du vin, pour porter mon esprit à la sagesse et pour éviter la folie, jusqu'à ce que je visse ce qui est utile aux enfants des hommes, et ce qu'ils doivent faire sous le soleil tous les jours de leur vie.
4. J'ai élevé des ouvrages magnifiques, je me suis bâti des maisons, j'ai planté des vignes.
5. J'ai fait des jardins et des vergers, et je les ai plantés d'arbres de toute espèce.
6. J'ai construit des réservoirs d'eau, pour arroser la forêt des arbres qui s'élevaient.
7. J'ai eu des serviteurs et des servantes et un nombreux personnel, des bœufs nombreux, de grands troupeaux de brebis, au delà de tous ceux qui ont été avant moi à Jérusalem.
8. J'ai entassé pour moi l'argent et l'or, les richesses des rois et des provinces; j'ai eu des chanteurs et des chanteuses, et toutes les délices des enfants des hommes, des coupes et des vases pour servir les vins.
9. Et j'ai surpassé en richesses tous ceux qui ont été avant moi dans Jérusalem; et la sagesse a persévéré avec moi.
10. Je n'ai rien refusé à mes yeux de tout ce qu'ils ont désiré, et je n'ai point

empêché mon cœur de goûter toute sorte de voluptés, et de faire ses délices de tout ce que j'avais préparé; et j'ai cru que *là* était mon partage, jouir de mes travaux.

11. Et lorsque je me suis tourné vers tous les ouvrages qu'avaient faits mes mains, et vers les travaux où j'avais en vain dépensé tant de peines, j'ai vu dans tout cela vanité et affliction d'esprit, et que rien n'est stable sous le soleil.

12. J'ai passé à la contemplation de la sagesse, des erreurs et de la folie. Qu'est-ce que l'homme, ai-je dit, pour pouvoir suivre le Roi son créateur?

13. Et j'ai vu que la sagesse l'emporte autant sur la folie, que la lumière diffère des ténèbres.

14. Les yeux du sage sont à sa tête, l'insensé marche dans les ténèbres, et j'ai reconnu qu'ils sont l'un et l'autre soumis au trépas.

15. Et j'ai dit en mon cœur : Si la mort est pour l'insensé et pour moi, que me sert d'avoir donné un plus grand soin à la sagesse? Et, ayant médité en mon esprit, j'ai reconnu que cela encore était vanité.

16. Car la mémoire du sage, comme celle de l'insensé, ne durera pas toujours, et les temps à venir enseveliront tout également dans l'oubli : le savant meurt comme l'ignorant.

17. C'est pourquoi je me suis lassé de ma vie, voyant qu'il n'y a que des maux sous le soleil, et que tout est vanité et affliction d'esprit.

18. Après quoi j'ai détesté toute cette application dont je me suis fatigué sous le soleil, devant avoir après moi un héritier,

19. Sage ou insensé, je l'ignore, et qui sera le maître de tous les ouvrages qui m'ont coûté tant de labeurs et de sollicitude. Et qu'y a-t-il d'aussi vain?

20. Aussi j'ai discontinué, et mon cœur a renoncé à se livrer à aucun travail sous le soleil.

21. Car, après qu'un homme s'est consumé dans la sagesse, la science et l'inquiétude, il laisse tout ce qu'il acquis à un homme oisif ; et cela encore est vanité et un grand mal.

22. Car que reviendra-t-il à l'homme de tout son travail et de l'affliction d'esprit dont il s'est tourmenté sous le soleil?

23. Tous ses jours sont pleins de douleurs et de misères, son esprit n'a pas même de repos pendant la nuit; et n'est-ce pas là une vanité ?

24. Ne vaut-il pas mieux manger et boire, et faire du bien à son âme du fruit de ses travaux? Et cela *vient* de la main de Dieu.

25. Qui jouira et se rassasiera de délices comme moi?

26. Dieu a donné à l'homme qu'il a eu pour agréable la sagesse, la science et la joie ; et il a donné au pécheur l'affliction et les soins inutiles, afin qu'il amasse, qu'il entasse et qu'il abandonne à celui qui est agréable à Dieu ; mais cela encore est vanité et stérile tourment de l'esprit.

CHAPITRE III

1. Toute chose a son temps, et tout passe sous le ciel dans le terme prescrit.

2. Il y a temps de naître, et temps de mourir: temps de planter, et temps d'arracher ce qui a été planté;

3. Temps de tuer, et temps de guérir; temps de renverser, et temps de bâtir;

4. Temps de pleurer, et temps de rire; temps de s'affliger, et temps de danser;

5. Temps de disperser les pierres, et temps de les rassembler;

6. Temps d'acquérir, et temps de perdre; temps de garder, et temps de rejeter;

7. Temps de déchirer, et temps de coudre ; temps de se taire, et temps de parler;

8. Temps pour l'amour, et temps pour la haine; temps pour la guerre, et temps pour la paix.

9. Que revient-il à l'homme de tout son travail?

10. J'ai vu l'affliction que Dieu a donnée aux enfants des hommes, pour qu'ils en soient tourmentés.

11. Il a fait toutes choses bonnes en leur temps, et il a livré le monde à leurs disputes, sans que l'homme puisse trouver les œuvres que Dieu a opérées depuis le commencement jusqu'à la fin.

12. Et j'ai reconnu qu'il n'y avait rien de mieux que de se réjouir, et de faire le bien pendant sa vie.

13. Car tout homme qui mange, boit et retire le fruit de son travail, *obtient* cela par un don de Dieu.

14. J'ai compris que toutes les œuvres que Dieu a faites demeurent à jamais; nous ne pouvons rien ajouter, ni rien re-

trancher à tout ce que Dieu a fait pour qu'il soit craint.

15. Ce qui a été fait demeure ; ce qui doit être a déja été, Dieu renouvelle ce qui est passé.

16. J'ai vu sous le soleil l'impiété dans le lieu du jugement, et l'iniquité dans le lieu de la justice.

17. Et j'ai dit en mon cœur : Dieu jugera le juste et l'impie, et alors sera le temps de toutes choses.

18. J'ai dit en mon cœur, touchant les enfants des hommes, que Dieu les éprouve et les fait paraître semblables aux bêtes.

19. C'est pourquoi un même trépas *attend* l'homme et la bête, et leur sort est égal : comme l'homme meurt, ainsi meurent les bêtes ; tous respirent de la même manière, et l'homme n'a rien de plus que la bête : tout est soumis à la vanité.

20. Et tout tend vers un même lieu ; tout a été tiré de la terre, et tout retourne également à la terre.

21. Qui connaît si l'âme des fils d'Adam monte en haut, et si l'âme des bêtes descend en bas ?

22. Et j'ai reconnu qu'il n'y a rien de meilleur pour l'homme que de se réjouir dans ses œuvres, et que c'est là son partage ; car qui l'amènera à connaître ce qui sera après lui ?

CHAPITRE IV

1. Je me suis tourné ailleurs, et j'ai vu les oppressions qui se trament sous le soleil, et les larmes des innocents, et personne qui les console, et leur impuissance à résister à la violence, étant privés de tous secours.

2. Et j'ai loué les morts plus que les vivants.

3. Et j'ai estimé plus heureux que les uns et les autres celui qui n'est pas encore né, et qui n'a pas vu les maux qui se font sous le soleil.

4. J'ai de nouveau considéré tous les travaux des hommes, et j'ai reconnu que l'industrie est exposée à l'envie des autres : en cela donc encore vanité et stérile inquiétude.

5. L'insensé met ses mains l'une dans l'autre et mange sa proche chair, disant :

6. Une poignée *de mets* et du repos vaut mieux que les deux mains pleines avec travail et affliction d'esprit.

7. En considérant, j'ai trouvé encore une autre vanité sous le soleil.

8. Tel est seul, il n'a personne, ni enfant, ni frère, et cependant il travaille sans cesse ; ses yeux sont insatiables de richesses, il ne réfléchit jamais, disant : Pour qui donc travaillé-je, et pourquoi priver mon âme de biens ? Cela encore est vanité et affliction très malheureuse.

9. Il vaut donc mieux être deux ensemble que seul, car ils ont l'avantage de leur société.

10. Si l'un tombe, il sera soutenu par l'autre ; malheur à *l'homme* seul, parce que s'il tombe, il n'aura personne pour le relever.

11. Si deux dorment ensemble, ils s'échaufferont mutuellement ; un seul, comment s'échauffera-t-il ?

12. Et si quelqu'un prévaut contre un, deux lui résisteront ; un triple lien se brise difficilement.

13. Un enfant pauvre et sage vaut mieux qu'un roi vieux et insensé qui ne sait prévoir pour l'avenir.

14. Car quelquefois de la prison et des chaînes un *homme* sort pour *monter* sur le trône, et un autre, né pour régner, se consume dans la misère.

15. J'ai vu tous les vivants qui marchent sous le soleil avec le second jeune homme qui s'élèvera à la place de l'autre.

16. Le nombre de ceux qui ont été avant lui est infini, et ceux qui doivent venir après ne se réjouiront pas en lui ; mais là encore est vanité et affliction d'esprit.

17. Veille sur ton pied en entrant dans la maison de Dieu, et approche pour écouter, car l'obéissance vaut beaucoup mieux que les victimes des insensés, qui ne connaissent pas le mal qu'ils font.

CHAPITRE V

1. Ne dis rien inconsidérément, et que ton cœur ne soit pas *trop* prompt à proférer des paroles devant Dieu ; car Dieu est dans le ciel, et toi sur la terre : que tes paroles donc soient en petit nombre.

2. Des soins nombreux proviennent les

songes, et l'imprudence se trouvera dans les longs discours.

3. Si tu as fait à Dieu quelque vœu, ne tarde pas à l'acquitter; car une promesse infidèle et imprudente lui déplaît; mais acquitte tout ce que tu auras voué.

4. Et il vaut beaucoup mieux ne point faire de vœux que de ne point accomplir ceux que l'on a faits.

5. Ne permets pas à ta bouche de faire pécher ta chair, et ne dis pas devant *ton* ange : Il n'y a pas de providence, de peur que Dieu, irrité contre tes paroles, ne dissipe toutes les œuvres de tes mains.

6. Où sont beaucoup de songes, sont de nombreuses vanités et des discours sans fin; mais toi, crains Dieu.

7. Si tu vois l'oppression des pauvres, la violence dans les jugements, le renversement de la justice dans une province, n'en sois pas étonné; car au-dessus de celui qui est élevé, un autre est plus élevé, et d'autres encore sont plus élevés que ceux-ci.

8. Et de plus, le roi commande à toute la terre qui lui est assujettie.

9. L'avare ne sera point rassasié d'argent, et celui qui aime les richesses n'en retirera point de fruit; cela donc encore est vanité.

10. Où sont des biens nombreux sont aussi beaucoup de gens pour les dévorer. Et de quoi sert-il a leur possesseur, sinon qu'il voie de ses yeux des richesses?

11. Le sommeil est doux à qui travaille, qu'il ait peu ou beaucoup mangé; mais la satiété ne permet pas au riche de dormir.

12. Il est encore une infirmité déplorable que j'ai vue sous le soleil : des richesses conservées pour le malheur de leur maître.

13. Car il les voit périr avec une extrême affliction; il a mis au monde un fils qui sera dans la dernière indigence.

14. Comme il est sorti nu du sein de sa mère, ainsi retournera-t-il, et il n'emportera rien avec lui de son travail.

15. Misère vraiment déplorable : il s'en retournera comme il est venu. De quoi lui sert donc d'avoir travaillé en vain?

16. Tous les jours de sa vie, il a mangé dans les ténèbres et dans une multitude de soins, dans la misère et dans la tristesse.

17. Il me semble donc qu'il est bon à l'homme de manger, de boire, de jouir avec bonheur du travail qu'il a enduré sous le soleil, pendant la durée des jours de sa vie que Dieu lui a donnés, et c'est là son partage.

18. Et pour tout homme à qui Dieu a donné les richesses, l'abondance, le pouvoir d'en manger, de jouir de ce qu'il a eu en partage et de se réjouir de son travail; c'est là un don de Dieu.

19. Car il se souviendra peu des jours de sa vie, parce que Dieu occupe son cœur de délices.

CHAPITRE VI

1. Il y a encore un autre mal que j'ai vu sous le soleil, et même fréquent parmi les hommes.

2. Un homme à qui Dieu a donné des richesses, du bien, de l'honneur, et il ne manque rien à son âme de tout ce qu'il désire; et Dieu ne lui a pas donné le pouvoir d'en manger, mais un étranger dévorera tout; cela est vanité et misère extrême.

3. Quand un homme aurait eu cent enfants, qu'il aurait vécu beaucoup d'années, qu'il se serait avancé en âge, si son âme n'use pas des biens qu'il possède, et s'il est privé de la sépulture, je déclare sur cet homme, qu'un avorton lui est préférable.

4. Car en vain il est venu *au monde*, il retourne dans les ténèbres, et son nom sera effacé par l'oubli.

5. Il n'a point vu le soleil, ni connu la différence du bien et du mal.

6. Eût-il vécu deux mille ans, s'il n'a pas joui de ses biens, toutes choses ne vont-elles pas au même lieu?

7. Tout le travail de l'homme est pour sa bouche; mais son âme ne sera pas remplie.

8. Qu'a de plus le sage sur l'insensé? Qu'a le pauvre, sinon qu'il va là où est la vie?

9. Il vaut mieux voir ce que l'on désire, que de désirer ce qu'on ignore; mais cela encore est vanité et présomption d'esprit.

10. On a déjà donné le nom à celui qui doit être; on sait qu'il est homme, et qu'il ne peut pas disputer en jugement contre celui qui est plus puissant que lui.

11. On se répand en beaucoup de paroles, et la vanité suit les longues disputes.

CHAPITRE VII

1. Qu'est-il nécessaire à l'homme de rechercher ce qui est au-dessus de lui, lorsqu'il ignore ce qui lui importe dans sa vie, durant les jours de son pèlerinage, et dans le temps qui passe comme une ombre? Ou qui pourra lui découvrir ce qui doit être après lui sous le soleil?

2. Une bonne réputation vaut mieux que des parfums précieux, et le jour de la mort que celui de la naissance.

3. Il vaut mieux aller à une maison de deuil qu'à une maison de festin; car dans celle-là on est averti de la fin de tous les hommes, et celui qui vit pense à ce qui sera.

4. La colère vaut mieux que le rire, parce qu'un visage triste corrige le cœur de celui qui pèche.

5. Le cœur des sages est où se trouve la tristesse, et le cœur des insensés, où se trouve la joie.

6. Il vaut mieux être repris par le sage que séduit par les flatteries des insensés;

7. Parce que le rire de l'insensé est comme le pétillement des ronces qui brûlent sous la chaudière; mais cela encore est vanité.

8. La calomnie trouble le sage et brise la force de son cœur.

9. La fin d'un discours vaut mieux que le commencement. L'homme patient vaut mieux que le présomptueux.

10. Ne sois pas prompt à te mettre en colère, parce que la colère repose dans le sein de l'insensé.

11. Ne dis pas : D'où vient que les premiers temps ont été meilleurs que ceux d'aujourd'hui? car pareille question n'est pas raisonnable.

12. La sagesse est plus utile avec les richesses, et elle sert davantage à ceux qui voient le soleil.

13. Comme la sagesse protège, l'argent protège aussi; mais la science et la sagesse ont cela de plus qu'elles donnent la vie à qui les possède.

14. Considère les œuvres de Dieu; nul ne peut corriger celui qu'il méprise.

15. Au jour heureux, jouis des biens, et prévois le jour mauvais; l'un et l'autre, c'est Dieu qui les a faits, sans que l'homme puisse trouver contre lui un juste sujet de plaintes.

16. J'ai vu encore ceci aux jours de ma vanité : le juste périt dans sa justice, et l'impie vit longtemps dans sa malice.

17. Ne sois pas juste à l'excès, ni plus sage qu'il n'est nécessaire, de peur que tu ne deviennes stupide.

18. Ne sois pas méchant à l'excès, et ne deviens pas insensé, de peur que tu ne meures avant ton temps.

19. Il est bon que tu soutiennes le juste, mais ne retire pas ta main de celui *qui ne l'est pas;* car celui qui craint Dieu ne néglige rien.

20. La sagesse a rendu le sage plus fort que dix princes d'une ville.

21. Car il n'y a pas d'homme juste sur la terre qui fasse le bien et ne pèche point.

22. N'incline pas ton cœur à toutes les paroles qui se disent, de peur que tu n'entendes ton serviteur médire de toi.

23. Car ta conscience sait que toi-même souvent tu as médit des autres.

24. J'ai tout tenté pour la sagesse. J'ai dit : Je deviendrai sage; et elle s'est retirée loin de moi.

25 Beaucoup plus encore qu'elle n'était; grande est sa profondeur : qui la trouvera?

26. Mon esprit a tout exploré pour savoir, pour considérer, pour trouver la sagesse et la raison *de tout*, et pour connaître l'impiété de l'insensé et l'erreur des imprudents.

27. Et j'ai trouvé que la femme est plus amère que la mort, qu'elle est le filet des chasseurs, que son cœur est un rets, et que ses mains sont des chaînes. Celui qui est agréable à Dieu lui échappera, mais le pécheur deviendra sa proie.

28. Voilà ce que j'ai trouvé, dit l'Ecclésiaste, en comparant une chose à l'autre, pour en avoir la raison.

29. Que mon âme cherche encore, et que je n'ai pu découvrir. J'ai trouvé un homme sur mille, mais je n'ai pu trouver une femme entre toutes.

30. J'ai trouvé seulement ceci, que Dieu a fait l'homme droit, et qu'il s'embarrasse lui-même dans une infinité de questions. Qui est semblable au sage? Et qui connaît la solution de cette parole?

CHAPITRE VIII

1. La sagesse de l'homme brille sur son visage, et le Tout-Puissant changera sa face.

2. Pour moi, j'observe la bouche du roi, et les préceptes *confirmés* de Dieu par serment.

3. Ne te hâte point de te retirer de devant sa face, et ne persévère point dans une œuvre mauvaise, parce qu'il fera tout ce qu'il voudra ;

4. Et sa parole est pleine de puissance, et nul ne peut lui dire : Pourquoi agissez-vous ainsi ?

5. Celui qui garde le précepte n'éprouvera pas de mal. Le cœur du sage sait ce qu'il faut répondre et le moment favorable.

6. Et toute chose a son temps, et son opportunité, et c'est une grande affliction à l'homme,

7. Parce qu'il ignore le passé, et il ne peut savoir de l'avenir aucune nouvelle certaine.

8. Il n'est pas au pouvoir de l'homme de retenir le souffle de la vie, et il n'a pas de pouvoir sur le jour de la mort; et il ne peut avoir de paix dans le combat qui le menace, et l'impiété ne sauvera pas l'impie.

9. J'ai considéré toutes ces choses, et j'ai appliqué mon cœur à toutes les œuvres qui se font sous le soleil. Quelquefois l'homme domine l'homme pour son propre malheur.

10. J'ai vu des impies ensevelis, qui, même quand ils vivaient, étaient dans le lieu saint, et étaient loués dans la ville, comme si leurs œuvres eussent été justes ; mais cela est encore vanité.

11. Car, parce que la sentence contre les méchants n'est pas sitôt portée, les enfants des hommes commettent le crime sans crainte.

12. Et cependant, parce que le pécheur fait cent fois le mal et est souffert avec patience, j'ai connu que le bonheur sera pour ceux qui craignent Dieu et qui révèrent sa face.

13. Que l'impie ne soit point heureux, que ses jours ne se prolongent point, mais qu'ils passent comme une ombre ceux qui ne craignent point la face du Seigneur.

14. Il est encore une autre vanité sur la terre : il y a des justes sur qui le malheur vient, comme s'ils avaient commis les actions des impies ; et il y a des impies qui sont en paix, comme s'ils avaient les œuvres des justes ; mais je déclare cela encore une grande vanité.

15. J'ai donc loué la réjouissance, comme s'il n'y avait sous le soleil d'autre bien pour l'homme que de manger, de boire et de se réjouir, et qu'il ne dût emporter que cela de son travail pendant les jours de sa vie, que Dieu lui a départis sous le soleil.

16. Et j'ai appliqué mon cœur pour connaître la sagesse, et pour comprendre la tension d'esprit qui règne sur la terre. Tel homme ne ferme ses yeux au sommeil ni jour, ni nuit.

17. Et j'ai compris que l'homme ne peut trouver aucune raison de toutes les œuvres de Dieu qui se font sous le soleil ; et plus il se tourmente à la chercher, moins il la trouve ; quand le sage même dirait qu'il la connaît, il ne la pourra trouver.

CHAPITRE IX

1. J'ai agité toutes ces choses dans mon cœur, pour tâcher d'en avoir l'intelligence : il y a des justes et des sages, leurs œuvres sont dans les mains de Dieu ; et l'homme cependant ne sait s'il est digne d'amour ou de haine.

2. Mais tout demeure incertain et réservé pour l'avenir, parce que tout arrive également au juste et à l'impie, au bon et au méchant, au pur et à l'impur, à celui qui immole des victimes, et à celui qui méprise les sacrifices ; l'homme de bien est traité comme le pécheur, le parjure comme celui qui jure dans la vérité.

3. C'est là ce qu'il y a de plus fâcheux dans tout ce qui se passe sous le soleil, que tout arrive de même à tous ; aussi les cœurs des enfants des hommes sont remplis de malice et de mépris pendant leur vie, et après cela ils sont entraînés dans les enfers.

4. Il n'est personne qui vive toujours ou qui même en ait l'espérance : un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort.

5. Car les vivants savent qu'ils mourront ; mais les morts ne connaissent plus rien, ils n'ont plus de récompense *à espérer*, parce que leur mémoire est abandonnée à l'oubli.

6. L'amour et la haine, et l'envie ont péri avec eux, ils n'ont plus de part à ce siècle, ni à tout ce qui se fait sous le soleil.

7. Va donc, et mange avec joie ton pain, bois ton vin avec satisfaction, parce que tes œuvres sont agréables à Dieu.

8. Qu'en tout temps tes vêtements brillent de blancheur, et que ta tête ne soit jamais privée de parfum.

9. Jouis de la vie avec la femme que tu aimes. durant les jours de ta vie fugitive, durant tout le temps de ta vanité ; car c'est là ton partage dans la vie et dans le travail que tu endures sous le soleil.

10. Tout ce que ta main peut faire, fais-le promptement, parce qu'il n'y aura ni œuvre, ni raison, ni sagesse, ni science dans les enfers où tes pas se hâteat.

11. Je me suis tourné ailleurs, et j'ai vu que sous le soleil, le prix de la course n'est pas aux plus prompts, ni celui de la guerre aux plus braves, ni le pain aux plus sages, ni les richesses aux plus savants, ni la faveur aux *meilleurs* ouvriers, mais que le temps et le hasard *dominent* tout.

12. L'homme ne connaît pas sa fin, mais comme les poissons sont pris à l'hameçon, et comme les oiseaux sont pris dans les filets, ainsi seront surpris les hommes par le temps mauvais, lorsque soudain il fondra sur eux.

13. J'ai vu aussi sous le soleil cette sagesse, que j'ai estimée la plus excellente.

14. Une petite ville, et dans son sein peu d'habitants ; un grand roi est venu sur elle, il l'a investie, il a élevé des contreforts tout alentour, et le siège est complet.

15. Il s'est trouvé dans son intérieur un homme sage et pauvre, et il a délivré la ville par sa sagesse ; et nul ensuite ne s'est plus souvenu de cet homme pauvre.

16. Je disais alors que la sagesse est meilleure que la force ; comment donc la sagesse du pauvre a-t-elle été méprisée, et ses paroles n'ont-elles pas été écoutées ?

17. Les paroles du sage sont écoutées dans le silence, plus que les cris du prince parmi les insensés.

18. La sagesse vaut mieux que des armes puissantes ; et celui qui pèche sur un seul point perdra de grands biens.

CHAPITRE X

. Les mouches qui meurent dans le parfum lui font perdre sa suavité. Une imprudence légère et passagère l'emporte sur la sagesse et sur la gloire.

2. Le cœur du sage est dans sa droite, et le cœur de l'insensé dans sa gauche.

3. Mais l'imprudent, quand il marche dans sa voie, comme il est insensé lui-même, croit tous les autres insensés.

4. Si l'esprit de celui qui a la puissance s'élève sur toi, n'abandonne pas ta place, parce que le remède fera cesser les plus grands péchés.

5. Il est un autre mal que j'ai vu sous le soleil, et qui sort comme par erreur de la cour du prince :

6. L'insensé élevé dans une dignité sublime, et les riches assis en bas.

7. J'ai vu les esclaves à cheval, et les princes marcher à pied comme des esclaves.

8. Qui creuse la fosse y tombera, et celui qui détruit la haie sera mordu par le serpent.

9. Celui qui transporte des pierres en sera meurtri, et celui qui fend le bois en sera blessé.

10. Si le fer est émoussé, et qu'il ne soit point remis en son premier état, mais qu'il s'émousse encore, il ne sera aiguisé qu'à grand peine. Ainsi la sagesse n'arrive qu'après un long travail.

11. Celui qui médit en secret ne le cède en rien au serpent qui mord dans l'ombre.

12. Les paroles de la bouche du sage sont pleines de grâce ; mais les paroles de l'insensé hâteront sa ruine.

13. Le commencement de ses paroles est folie, et la dernière qui sort de sa bouche est une erreur détestable.

14. L'insensé se répand en paroles. L'homme ignore ce qui a été avant lui, et qui pourra lui découvrir ce qui sera après lui ?

15. Le travail des insensés fera leur tourment ; ils ne savent pas *même* aller à la ville.

16. Malheur à toi, terre, dont le roi est un enfant, et dont les princes mangent dès le matin.

17. Heureuse la terre dont le roi est illustre, et dont les princes ne mangent qu'au temps convenable, pour se nourrir, et non par plaisir.

18. Par la paresse s'écrouleront les toits, et à cause des mains indolentes la maison s'ouvrira à la pluie.

19. Ils emploient le pain et le vin pour rire et pour vivre dans les festins, et tout obéit à l'argent.

20. Garde-toi de médire du roi dans ta pensée, et ne maudis pas le riche dans le

secret de ta demeure, parce que les oiseaux du ciel rapporteront tes paroles, et ceux qui ont des ailes publieront tes secrets.

CHAPITRE XI

1. Répands ton pain sur les eaux qui passent, parce que tu le trouveras longtemps après.

2. Fais-en part à sept, et même à huit, parce que tu ignores le mal qui doit venir sur la terre.

3. Si les nuées sont remplies, elles répandront la pluie sur la terre. Si l'arbre tombe au midi ou au septentrion, en quelque lieu qu'il tombe, il demeurera.

4. Celui qui observe le vent ne sème point ; et celui qui considère les nuées ne moissonnera jamais.

5. De même que tu ignores la voie de l'âme, et de quelle manière les os se lient dans le sein d'une femme enceinte, ainsi ne connais-tu point les œuvres de Dieu, qui est le créateur de toute choses.

6. Sème ton grain dès le matin, et que le soir ta main ne discontinue point, parce que tu ne sais pas lequel lèvera le mieux, celui *du matin* ou celui *du soir :* si l'un et l'autre *lèvent*, ce sera mieux encore.

7. La lumière est douce, et la vue du soleil est agréable aux yeux.

8. Si l'homme vit de longues années, et qu'il se réjouisse dans tout ce temps-là, il doit se souvenir du temps des ténèbres et de ces jours nombreux qui, une fois venus, convaincront de vanité tout le passé.

9. Réjouis-toi donc, jeune homme, dans ta jeunesse ; et que ton cœur soit dans la joie pendant les jours de ta jeunesse ; suis les voies de ton cœur et les regards de tes yeux : mais sache que pour tout cela, Dieu t'appellera en son jugement.

10. Bannis la colère de ton cœur et éloigne le mal de ta chair ; car la jeunesse et le plaisir sont choses vaines.

CHAPITRE XII

1. Souviens-toi de ton Créateur pendant les jours de ta jeunesse, avant que vienne le temps de l'affliction, et que ces années approchent, dont tu diras : Elles ne me plaisent point ;

2. Avant que le soleil, la lumière, la lune et les étoiles s'obscurcissent, et que les nuées retournent après la pluie ;

3. Lorsque les gardes de la maison seront ébranlées, que les hommes les plus forts chancelleront, que celles qui avaient coutume de moudre seront en petit nombre, et que ceux qui regardaient par les trous seront dans les ténèbres ;

4. Quand les portes de la rue se fermeront ; quand la voix de celle qui moud sera faible, que l'on se lèvera au cri de l'oiseau, et que les filles de l'harmonie deviendront sourdes ;

5. On craindra même les lieux élevés, on tremblera en chemin ; l'amandier fleurira, la sauterelle s'engraissera, et les câpres se dissiperont, parce que l'homme ira dans la maison de son éternité, et que l'on parcourra les places publiques en poussant des gémissements ;

6. Avant que la chaîne d'argent soit rompue, que la bandelette d'or se retire, et que le vase se brise sur la fontaine, et que la roue se rompe sur la citerne ;

7. Et que la poussière retourne dans la terre d'où elle a été tirée, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné.

8. Vanité des vanités, a dit l'Ecclésiaste, et tout est vanité.

9. Comme l'Ecclésiaste était rempli d'une grande sagesse, il enseigna le peuple, et il publia ce qu'il avait fait ; et, dans ses recherches, il composa un grand nombre de paraboles.

10. Il chercha des paroles utiles, et il écrivit des discours pleins de droiture et de vérité.

11. Les paroles des sages sont comme des aiguillons et comme des clous profondément enfoncés, et elles ont été données avec le conseil des maîtres par le pasteur unique.

12. Ne recherche rien de plus, mon fils ; il n'y a pas de fin à composer des livres nombreux, et une méditation assidue est une affliction pour la chair.

13. Ecoutons tous ensemble la fin de ce discours : Crains Dieu, et observe ses préceptes, car c'est là tout l'homme.

14. Et tout ce qui se fait, *soit bien, soit mal,* Dieu l'appellera en jugement, pour toute erreur *commise*, soit bien, soit mal

FIN DU LIVRE DE L'ECCLÉSIASTE.

BIBLE. French. Trochon edition.
La Sainte Bible.

BS
230
.T7
v.12